«CON LOS POBRES DE LA TIERRA»

Obras del mismo autor

LOS DIOSES OLVIDADOS
Poder y riqueza en los profetas preexílicos

203 págs. Enc. en tela

En colaboración con L. Alonso Schökel
en el
Comentario teológico y literario al AT

PROFETAS

1.381 págs. en 2 vols.

JOB

630 págs. Enc. en tela

JOSE L. SICRE

«CON LOS POBRES DE LA TIERRA»

La justicia social en los profetas de Israel



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Imprimi potest:
MATÍAS GARCÍA, SJ
Prepósito provincial
Sevilla, 18 de octubre de 1984

Depósito legal: M. 247.—1985 ISBN: 84-7057-364-0

Printed in Spain

ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - 28010 MADRID

CONTENIDO

PRIMERA PARTE

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

SEGUNDA PARTE

EL MENSAJE DE LOS PROFETAS

TERCERA PARTE

CONCLUSIONES

TRES PREGUNTAS PARA NUESTRO TIEMPO

«Con los pobres de la tierra
mi suerte quiero yo echar».

Hace años que escuché estos versos y desde entonces pregunto inútilmente por su autor. Tienen aire de Atahualpa Yupanki, cadencia de profetas. Por eso elegí el primero como título de este libro. Síntesis apretada de todo lo que diremos.

No sé cuándo comenzó a interesarme el tema de la justicia. Quizá fue decisivo un viaje a Alemania, en el verano de 1967, cuando pude contemplar en la estación de autobuses de Stuttgart a un matrimonio emigrante despidiendo a su hijo de dos años que volvía a España. O cuando al día siguiente advertí la dureza con que trataban a aquellos trabajadores en la frontera de Port Bou. Y el tener que escuchar meses más tarde, por parte de personas acomodadas, que los obreros emigran al extranjero por codicia.

Por entonces había terminado el primer curso de teología y comenzaba a leer los profetas. Me impresionó ver que su sensibilidad con la justicia y la pobreza era mayor que la de muchos cristianos actuales. Se despertó así un interés que se fue alentando por dos frentes distintos: los mismos textos proféticos, cada vez más llenos de sentido; y nuevas experiencias, como un viaje a El Salvador en 1976, que me puso en contacto con la hiriente realidad de una injusticia que habría de desembocar en guerra civil.

Por eso, cuando me invitaron a dar clases en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma durante el curso 1979-1980 elegí como tema: «La lucha por la justicia en los profetas de Israel». Pensé que estas cuestiones no pueden quedar al margen de la enseñanza oficial, perdida con frecuencia en temas bíblicos que a nadie interesan. Sobre todo, teniendo en cuenta que una presentación no comprometida de los profetas equivale a traicionarlos. A Amós no le expulsaron de Betel ni a Jeremías lo metieron en la cárcel para que ahora tratemos las cuestiones más periféricas de su mensaje o ricemos el rizo con problemas de filología, historia o semiótica. Digo esto entonando el «mea culpa». Ningún profeta habría escrito un libro como éste. Le habría parecido absurdo hablar de las injusticias de hace siglos cuando tenemos tantas entre nosotros. Y blasfemo un estilo tan científico para hablar del llanto de los pobres.

Se trata de una cuestión muy grave, que casi no nos atrevemos a abordar. La mejor manera de eludir la palabra de Dios es estudiar la palabra de Dios. Porque él sigue hablando de forma directa, inmediata, a través de los acontecimientos y personas que nos rodean. Y su palabra oculta, silenciosa, podemos y debemos transformarla en palabra resonante y actual. Pero esto es duro, comprometido. Y no es científico. No ayuda a subir en el escalafón magisterial ni a conseguir prestigio. Mejor un trabajo de este tipo, que exige esfuerzo, pero no trae preocupaciones.

Quienes nos dedicamos de por vida a estudiar los textos proféticos debemos confesar de vez en cuando que todo lo que hacemos es mentira. Los profetas no pretendían que los estudiásemos, sino que escuchásemos su voz y la pusiéramos en práctica. Cualquier investigación sobre ellos encubre una buena dosis de cobardía. Para consolarme, debo reconocer que aquel curso de Roma, técnico y minucioso en el análisis de los textos, ayudó mucho a los alumnos y les abrió horizontes nuevos. (Conste que no me lo dijeron antes del examen). Dos años más tarde amplié el material que entonces expuse. Este libro es, en gran parte, fruto de aquellos cursos.

Para no falsear a los profetas es importante situarlos en su contexto. La primera parte, que trata la preocupación por la justicia en el Antiguo Oriente y la evolución socioeconómica de Israel, pretende dejar claro que los profetas no son los primeros en interesarse por estos problemas y buscarles solución. Antes lo hicieron otros en Egipto, Mesopotamia, Israel. Resulta ya sabido, pero no debemos dejar de repetirlo.

En la segunda parte se analizan los textos de los profetas con obra escrita. Prescindimos, por consiguiente, de los relatos contenidos en los libros de Samuel y Reyes, aunque algo diremos sobre el episodio de la viña de Nabot. Para entender lo dicho hace siglos, en circunstancias tan distintas a las nuestras, es preciso someter el texto a una disección minuciosa, fría, poco concorde con el espíritu que le dio vida. Quizá la principal aportación de esta segunda parte consista en analizar los textos dentro de las secciones a las que pertenecen. Los estudios sobre el mensaje social de los profetas se limitan a recoger afirmaciones sueltas de cada uno de ellos, sin tener en cuenta la compleja trama de la redacción final. Con ello se empobrece el análisis. Porque un texto se ilumina y enriquece mucho al situarlo en su contexto. Incluso adquiere dimensiones inesperadas. Al análisis sigue una visión de conjunto, que no es simple resumen de lo anterior. Debate las cuestiones que plantean los trabajos recientes: ¿Defienden los profetas los intereses de un grupo o de una clase? ¿Esperan que sus oyentes se conviertan, o se limitan a justificar el castigo de Dios? ¿Pretenden la conversión del corazón, o exigen también un cambio de estructuras? ¿Dónde hunde sus raíces la injusticia? ¿Hasta qué punto dependen de tradiciones previas?

En la tercera parte se extraen las conclusiones de lo anterior, sin deseos de probar ninguna tesis. La única conclusión clara parece la importancia de la justicia para todos ellos. Al concretar problemas, enfoques, presupuestos de la denuncia, cada uno sigue su propio camino.

Quizá se extrañe alguno de que no comience el libro con una definición de «justicia» y «justicia social», o aclarando términos capitales como *mišpaṭ, ṣ*^{e}*daqâ.* No lo hago porque sufrieron importantes cambios semánticos y es preferible estudiar cada caso en su contexto. Pero, ya que siempre actuamos con una idea previa, acepto la breve síntesis de Israel I. Mattuck: «¿Qué significa para los profetas la justicia social? Consideración por los derechos humanos de todos los hombres, en especial por los derechos y necesidades de los miembros más débiles de la sociedad» *(El pensamiento de los profetas,* 99). Más tarde indica que «la justicia exige el cuidado de los débiles», idea que comparte H. Wildberger cuando insiste en que la justicia de los

profetas, más que una justicia distributiva —que da a cada uno lo suyo— es la *justitia adiutrix miseri,* la que ayuda al desgraciado.

Una de las cuestiones más delicadas es distinguir entre la injusticia social con matiz económico y la injusticia internacional de carácter político. Una invasión asiria provoca tantos o más daños que el latifundismo. El pueblo sufre igual. Por eso, el fenómeno de las guerras y el de la opresión económica van estrechamente unidos en muchos casos. Amós enmarca su denuncia contra las injusticias sociales de Israel en el contexto de las injusticias internacionales. Al estudiar este profeta hemos tenido en cuenta la relación. Pero nos habría llevado demasiado lejos estudiar los otros casos de denuncia profética contra la injusticia internacional (que implica también el ataque al imperialismo económico, sobre todo de Tiro). Era inevitable imponerse ciertos límites.

* * *

Ser profesor de una Facultad modesta (al menos en lo económico) tiene el inconveniente, al escribir un libro, de que no se puede dar las gracias a ningún colaborador, ayudante o secretaria que haya pasado a máquina el manuscrito, corregido pruebas o elaborado índices. Provoca un inevitable complejo de inferioridad cuando se leen libros alemanes o ingleses y una terrible pérdida de tiempo.

Pero hay personas que me han ayudado de forma más importante. Ante todo mi madre, que nos inculcó desde pequeños un gran respeto y amor a «los pobres de la tierra». Luis Alonso Schökel, que me animó a escribir este libro. Los alumnos del Bíblico. Y tantos amigos que se han interesado por él y me alentaron durante la redacción. Sus nombres formarían una extensa lista. A todos ellos, mi agradecimiento.

Granada, junio de 1984.

PRIMERA PARTE

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

CAPITULO PRIMERO

PREOCUPACION POR LA JUSTICIA EN EL ORIENTE ANTIGUO

Cuando emitió Televisión Española la serie francesa de dibujos animados «Erase una vez el hombre», muchos niños y adultos oyeron decir que, gracias a Moisés, la humanidad descubrió que no podía matar ni robar. Afirmación tan desconcertante sólo tiene dos explicaciones: o los autores de la serie estaban convencidos de que Moisés era francés —cosa poco probable— o los guionistas eran judíos —lo cual tampoco es claro—. Quizá la solución sea más modesta y menos complicada: los autores, a pesar de escribir un programa sobre historia, desconocían datos elementales sobre la evolución ética de la humanidad.

Por desgracia, este desconocimiento de lo que ocurrió «antes de Moisés» se advierte también en personas familiarizadas con la Biblia. Así, encontramos párrafos tan sorprendentes como éste de C. Tresmontant a propósito del tema que nos ocupa: «La exigencia de la justicia ha nacido, históricamente, en el seno del Pueblo de Dios. Ha aparecido históricamente, ha sido proclamada y exigida en una tradición particular: la de los profetas de Israel. Bien es verdad que las civilizaciones del Antiguo Oriente que conocemos poseían códigos y sistemas jurídicos que implicaban leyes religiosas, pero la exigencia de justicia en lo concerniente al hombre no parece haber sido descubierta en su integridad» [1]. El lector podrá emitir su juicio al terminar estas páginas. Personalmente considero erróneas las dos ideas expuestas por Tresmontant: que la justicia se diese entre los pueblos orientales como simple preparación y que, dentro de Israel, haya surgido en el seno de la tradición profética.

Por lo demás, éste parece el sino de los que estudian con apasionamiento una cultura determinada. También M. Vieyra, hablando de los hititas, nos sorprende con esta afirmación: «Con ellos aparece, por vez primera en la historia, el sentido de lo humano. Una elevada conciencia moral impregna todos sus actos (...). Por primera vez, el sentido del bien y del mal desempeña un papel en los asuntos humanos y de estado, y un papel decisivo y activo» [2]. No pretendo infravalorar la moral hitita. Pero la insistencia en considerarlos los descubridores de una nueva moral («por primera vez») desvirtúa la realidad.

Las páginas que siguen ofrecen una panorámica de la preocupación por la justicia, el sentido social, el interés por los más débiles, la beneficencia,

[1] *La doctrina moral de los profetas de Israel,* 85.
[2] *Les textes hittites,* en *Les religions du Proche-Orient* (París 1970) 464.

en el Antiguo Oriente. Son temas muy diversos, con ramificaciones complejas. Pero existe una relación profunda entre ellos y todos nos ayudarán a captar mejor el mensaje de los profetas. No se trata de esbozar una historia de las distintas religiones orientales ni de sus exigencias éticas [3], sino de poner en contacto con *los textos* más famosos surgidos en dichas culturas [4]. A veces, la importancia del contenido nos obligará a prolongar el comentario. Otras, bastará dejarnos interpelar por sus palabras tan claras y directas. Para la discusión de las cuestiones técnicas (ediciones originales, problemas de interpretación y datación, bibliografía más extensa) nos remitimos a las obras especializadas.

I. EGIPTO [5]

En su artículo sobre la ética y la moralidad en Egipto afirma Gardiner que es muy difícil esbozar el desarrollo de esas ideas; por eso enfoca su estudio de forma temática, no histórica [6]. Sesenta años más tarde, Otto sigue reconociendo la dificultad de la tarea, pero la afronta, aunque sólo sea sucintamente [7]. También nosotros consideramos el mejor método de aproximación a los textos el histórico. La cronología ayuda a advertir que hubo épocas de especial preocupación social y otras de silencio casi absoluto sobre el tema.

[3] Sobre este aspecto, véase la obra dirigida por F. Koenig, *Cristo y las religiones de la tierra* (Madrid, BAC).

[4] Después de terminar este capítulo he conocido la obra de L. Epsztein *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible* (París 1983), que puede utilizarse como complemento de lo que aquí ofrezco. A pesar del título, sólo trata las leyes mesopotámicas y Egipto. No pone tan de relieve los textos, pero trata más despacio las circunstancias históricas.

[5] Siglas utilizadas a continuación:

— ANET: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament.*
— BLAO: M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977).
— LPAE: *Letteratura e poesía dell'antico Egitto. Introduzione, traduzioni originali e note a cura di Edda Bresciani* (Turín 1969).
— SAO: *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona 1966).
— TRE: S. Donadoni, *Testi religiosi egizi* (Turín 1970).

Sobre la historia de la literatura egipcia, cf. A. Erman, *Die Literatur der Aegypter* (Leipzig 1923); M. Pieper, *Aegyptische Literatur,* 1927; S. Donadoni, *Storia della letteratura egiziana antica* (Milán ²1959); M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature.* Vol. I: *The Old and Middle Kingdoms* (Berkeley 1973); vol. II: *The New Kingdom* (Berkeley 1976); H. Brunner, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur* (Darmstadt 1978).

Sobre el problema de la justicia: A. M. Blackman, art. *Righteousness* (Egyptian), en *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ERE) X (Edimburgo 1918) 792-800 es un artículo muy bueno; J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (Nueva York 1912; cito la edición de 1959); sobre sus méritos y fallos, cf. C. J. Bleeker, *The Religion of Ancient Egypt* (Leiden 1969) 43; A. H. Gardiner, *Ethics and Morality (Egyptian),* en ERE V, 475-485; V. Polaček, *Zur Frage des altägyptischen Rechts- und Gerechtigkeitsgedanken:* «The Journal of Juristic Papyrology» 13 (1961) 243-268.

[6] ERE V, 479, nota 1.

[7] Art. *Ethik, en Lexikon der Aegyptologie* II (Wiesbaden 1977) 34-49.

Será interesante reflexionar sobre las causas de este fenómeno. La dificultad estriba en fijar la fecha exacta de algunos textos. Renuncio a una discusión detallada del problema y sigo la datación de Edda Bresciani; en ciertos casos indicaré la opinión de otros autores.

1. *Imperio Antiguo: Dinastías 3.ª-6.ª* (hacia 2654-2190 a. C.)

Es la época de las grandes construcciones faraónicas, realizadas a base de elevados impuestos y del trabajo de los más pobres. Estas duras condiciones de vida harán surgir la conciencia social durante la 5.ª dinastía, según piensa Max Pieper [8]. De este período, tres textos tienen especial interés.

1.1. La autobiografía de Herkhuf [9].

De acuerdo con las características del género, cuenta las hazañas y buenas obras del protagonista, presentándolo al mismo tiempo como modelo para sus contemporáneos [10]. Entre otros méritos menciona:

> «Di pan al hambriento, vestí al desnudo, transporté al que no tenía barca (...). Yo era uno de los que dicen cosas buenas y de los que sólo repiten cosas amables. Nunca dije nada malo a un poderoso contra nadie, porque deseaba sentirme bien en la presencia del gran dios».

Dos detalles llaman la atención. El primero, la mención de las «obras de misericordia»: dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, con el complemento típicamente egipcio de ayudar a cruzar el Nilo. Muchos cristianos quizá piensen que fue Jesús el primero en formularlas (Mt 25,31-46: «porque tuve hambre y me disteis de comer...»). El conocedor del AT sabe que se encuentran ya en Ez 18,7; Is 58,7; Job 31,17.19-20. Este texto egipcio nos hace retroceder otros dos milenios para desvelarnos idéntica preocupación por las personas necesitadas [11].

En segundo lugar, las palabras de Herkhuf relacionan su actitud ética con su fe en Dios («porque deseaba sentirme bien en la presencia del gran dios»). Para él, la divinidad no se contenta con plegarias y ofrendas; es la bondad, la compasión, la no maledicencia, lo que hace que el hombre se grangee su favor.

1.2. Palabras de un noble.

Dentro del género biográfico encontramos también estas palabras de un noble, contento de haberse construido una tumba sin robar a sus obreros:

[8] *Die ägyptische Literatur*, 25.

[9] LPAE 24-27.

[10] Sobre el tema, cf. J. Janssen, *De traditioneele egyptische Autobiografie voor het Nieuwe Rijk* (Leiden 1946).

[11] También otro noble del Imperio Antiguo manifiesta idéntica inquietud al afirmar que «salvé al débil de la mano del fuerte» e «hice justicia al justo» (Blackman, *art. cit.*, 793).

«He hecho esta tumba con toda justicia. No ha ocurrido que yo le quitase nada a nadie. A todas las personas que han trabajado para mí les he pagado, de forma que han alabado mucho a Dios a causa mía. Han construido la tumba a cambio de pan, de cerveza, vestidos, aceite, gran cantidad de trigo. Nunca he hecho nada oprimiendo a otra persona» [12].

Parece algo demasiado elemental para gloriarse de ello. Pero la práctica demuestra que es fácil fallar en este campo. Jeremías acusará al rey Joaquín de construirse un palacio sin pagar a los obreros (Jr 22,13-19).

1.3. Enseñanza de Ptahotep [13].

Junto con la Enseñanza de Hargedef y la Instrucción para Kaghemi constituye el primer paso de la literatura sapiencial egipcia. Su autor, un visir del faraón Esse, de la 5.ª dinastía, aconseja:

«Si eres un jefe, que estás al frente de gran número de personas, procúrate toda clase de beneficios, pero sin hacer nada malo [14]. La justicia es grande, excelente y perdurable; no ha cambiado desde los tiempos del que la hizo, mientras que se castiga a quien infringe sus leyes (...). La maldad nunca termina triunfando. Es posible que el fraude produzca riquezas, pero a la larga se impone la fuerza de la justicia (...). Si eres un hombre de posición después de haber pasado desapercibido, de modo que puedes hacer cosas después de haber sido indigente en la ciudad que tú conoces, en contraste con lo que fue tu suerte anterior, no seas tacaño con tu riqueza: te han aumentado como don de Dios».

Pieper no es entusiasta de esta obra. «Frase tras frase respira siempre el mismo espíritu: el de una sólida moral utilitaria» [15]. Pero refleja ese convencimiento de que la justicia *(ma'at)* es algo fundamental e imperecedero; no puede ser vencida por el fraude y la maldad. Los sabios de Israel, al menos los optimistas, comparten esta visión sobre el recto orden del mundo, que termina imponiéndose.

2. *Primer Período Intermedio: Dinastías 7.ª-10.ª* (hacia 2190-2040 a. C.)

Las duras condiciones de vida durante el Imperio Antiguo no sólo provocaron la aparición de la conciencia social durante la 5.ª dinastía, como afirma Pieper. Trajeron también la revolución. Las lamentaciones de Ipu-wer o la

[12] K. Sethe, *Urkunde des Alten Reiches* I (Leipzig 1903). Citado por Donadoni, *Storia*, 55.
[13] LPAE 32-47; ANET 412ss; BLAO 583ss.
[14] Sigo la traducción de Wilson. La de Bresciani ofrece una interpretación diversa: «ricerca per te ogni tipo di benevolenza, affinché il tuo comando sia essente dal male».
[15] *Die ägyptische Literatur*, 19s.

llamada Profecía de Neferty reflejan, desde un punto de vista reaccionario, el profundo cambio que tuvo lugar en Egipto durante el primer período intermedio. Se lamentan de ello. Nosotros debemos alegrarnos del avance que experimenta la conciencia social en estos años. Lo advertimos en los textos siguientes:

2.1. Textos de los sarcófagos.

Generalmente no ofrecen mucho interés para nuestro tema, ya que se limitan a fórmulas mágicas. Pero uno de ellos conserva estas espléndidas palabras sobre la igualdad originaria de todos los hombres. Habla el dios creador:

> «He realizado cuatro acciones buenas en el pórtico del Horizonte: He creado los cuatro vientos, para que todos los hombres puedan llenarse de él los pulmones, cada uno igual que su contemporáneo; es mi primer beneficio. He hecho la gran inundación para que el pobre tenga derecho a sus beneficios igual que el rico; es mi segunda acción. He hecho a todo hombre semejante a su prójimo; nunca les he ordenado hacer el mal, son sus corazones los que han transgredido mis preceptos; es mi tercera acción...» [16].

El aire, indispensable para la vida, la inundación del Nilo, indispensable para la subsistencia, los ha concedido el creador a todos los hombres sin distinción. Como el Padre bueno que hace salir el sol sobre justos y pecadores (Mt 5,45). Pero aquí la distinción no es de tipo ético, sino económica. Hay una denuncia manifiesta de la desigualdad entre ricos y pobres, contraria al momento inicial de la humanidad y a la actitud continua que el dios manifiesta hacia los hombres. Lo que el creador desea conceder a todos por igual termina beneficiando sólo a unos pocos. Esto no corresponde al plan originario. «Son sus corazones los que han violado mis preceptos».

2.2. La autobiografía de Khety [17].

Este gobernador se enorgullece de haber «mantenido en vida» a la ciudad, mientras las otras regiones de Egipto pasaban hambre. En este contexto escribe:

> «Hice que tuvieran grano el ciudadano y su esposa, la viuda y su hijo. Condené todos los impuestos y todos los tributos que encontré prescritos por mis antepasados».

Aparecen aquí por vez primera [18], dentro de la literatura egipcia, «la viuda y su hijo», seres especialmente necesitados de protección, de los que

[16] LPAE 52; ANET 7s. Wilson data el texto hacia el 2000 a. C., durante el Imperio Medio.

[17] LPAE 60s.

[18] No deseo caer en el mismo fallo de Vieyra. Es la primera mención que he encontrado dentro de textos egipcios, pero es posible que existan referencias en textos anteriores. El huérfano y la viuda ya tenían gran importancia en Mesopotamia, como veremos.

hablará con frecuencia el Antiguo Testamento. Se añaden a la serie ya conocida de hambrientos y desnudos, enriqueciendo esa triste oleada de los indigentes. La supresión de impuestos y tributos era la forma de comenzar el reinado o el gobierno, volviendo a la igualdad originaria ideal. El tema reaparecerá en Mesopotamia.

2.3. Enseñanza para Merikare [19].

Esta obra sapiencial, destinada a un rey de la 10ª dinastía, consiste en una exhortación política enmarcada en dos grandes apartados de contenido general. Entre los consejos que se dan al rey encontramos:

> «Sé justo (= practica la justicia) todos los días de tu vida. Consuela al que llora, no oprimas a la viuda, no eches a un hombre de la propiedad de su padre, no prives a los grandes de sus puestos [20], guárdate de castigar injustamente. No mates; no te servirá de nada (...). No hagas diferencia entre el noble y el pobre; valora a un hombre por sus acciones».

Incluye esta máxima, que anticipa expresiones de profetas y sabios de Israel: «Es más agradable el carácter de un justo que el buey del malvado». No son espléndidos sacrificios lo que desea la divinidad, sino honradez de corazón.

2.4. El oasita elocuente [21].

Llegamos a la obra cumbre de la época, una de las más importantes para nuestro tema. En el oasis de la sal (Wadi Natrum), al NO de Herakleópolis, habita un campesino. Un día decide ir a Egipto por alimentos para su mujer e hijos. Carga sus asnos con diversos productos y se dirige a la capital. A lo largo del camino tropezará con un hombre ambicioso y sin escrúpulos, Tutnakht, responsable de aquella zona en nombre del administrador jefe, Rensi. Cuando Tutnakht ve acercarse al oasita con sus asnos urde una estratagema para apoderarse de ellos. El camino, además de estrecho, se halla la mitad bajo el agua del río y la otra mitad invadida por la cebada que plantó Tutnakht. Es casi imposible pasar por él sin meterse en el agua o sin pisar la cebada. Para dificultar más las cosas, el oficial manda a su siervo que tienda un trozo de tela en el camino.

Cuando llega el oasita, Tutnakht le advierte: «¿No pensarás pisotear mi vestido?». Khun-Anup, que así se llama el campesino, responde sereno: «Voy por el camino que me corresponde». Pero, sin ánimos de discutir, y ya que no puede meter sus asnos en el agua, decide desviarse por arriba. «¿No tomarás mi cebada por un sendero?», le dice el oficial. Y mientras el cam-

[19] LPAE 83-94; ANET 414-418; BLAO 588s.

[20] Sigo la interpretación de Bresciani. H. Kees traduce: «No perjudiques a los grandes en lo que respecta a sus posesiones», que puede tener el mismo sentido (H. Kees, *Kulturgeschichte des Alten Orientes. 1. Aegypten* [Munich 1923] 225). Wilson: «No perjudiques a los funcionarios en sus cargos».

[21] LPAE 95-110. Resumen en ANET 407-410. Traducción francesa en G. Lefèbvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique* (París 1976) 41-69.

pesino, algo molesto, comienza a justificar su decisión, uno de los asnos da un bocado a la cebada. Para Tutnakht es la declaración de guerra. Como compensación por la enorme pérdida se queda con todos los asnos y productos del oasita. Diez días pasa éste pidiéndole que se los devuelva. Cuando ve que es inútil, marcha a Herakleópolis para pedir justicia al administrador general, Rensi. Su primer discurso es amable, convincente. Elogia sus buenas cualidades para ganarse su benevolencia:

> «Gran administrador, mi señor... tú eres el padre de los huérfanos, el marido de la viuda, el hermano de la mujer repudiada, el seno del que no tiene madre (...). Tú, que aniquilas la mentira, que haces existir la justicia, acude a la voz del que te llama».

Rensi se siente conmovido por el caso, pero sobre todo admirado por la elocuencia del campesino. Mientras sus consejeros le quitan importancia al asunto, dando muestras de insensibilidad social y de poco interés por la justicia, Rensi calla. Sin que el campesino lo sepa, avisa al faraón de que ha encontrado un hombre elocuente. Y el rey decide que le haga hablar al máximo y recojan por escrito sus palabras. Será un entretenimiento para la corte. Rensi, convencido de que el campesino lleva razón, ordena que provean de todo lo necesario —sin él saberlo— a su mujer, a sus hijos y a él mismo.

A partir de entonces, a Khun-Anup no le falta para vivir. Pero sigue sediento de justicia. Una vez tras otra acude a la presencia de Rensi exigiendo sus derechos. No lo hace ya en plan benévolo. Denuncia, acusa, insulta. Después del tercer discurso, el administrador da orden de azotarlo. Pero no consigue callar al oasita. Seis veces más vuelve a la carga, reivindicando sus propiedades, denunciando la injusticia del tribunal, la corrupción del poder. La historia tiene un final feliz, pero lo que nos interesa es recoger algunas afirmaciones del protagonista:

> «Mira, la justicia, expulsada de su sede, vaga lejos de ti. Los funcionarios hacen el mal, los jueces roban. El que debe apresar al timador, se aleja de él; el que debe dar respiro a la boca estrecha, se lo quita; el que debe dar alivio, hace que se angustie; el que debe repartir, es un ladrón; el que debe alejar la necesidad con sus órdenes, actúa en interés de sus amigos (= de los que le siguen la corriente); quien debe rechazar el delito practica la iniquidad (...). Eres fuerte y poderoso, tu brazo es valiente, pero tu corazón es rapaz, la piedad se ha alejado de ti» (de la 2.ª intervención).

> «Eres un barquero que sólo transporta al que puede pagar el pasaje; eres un justo cuya justicia se ha desmoronado. Eres un inspector de almacenes que impide el paso al pobrecillo. Eres un halcón para los hombres, te alimentas de los pájaros más débiles. Eres un carnicero, contento de matar (a los animales) sin que pueda acusársele por ello. Eres un pastor que no sabe alejar el mal de su rebaño; no has contado a tus animales (...). Eres como un policía que roba, un gobernador

que se apodera de lo que quiere, un jefe de distrito que debe reprimir el bandidaje y se ha convertido en ejemplo para el malhechor» (3.ª intervención).

Se comprende que después de esta acusación Rensi ordene azotar a Khun-Anup. Sus palabras son audaces y sus imágenes nos recuerdan otras del Antiguo Testamento: las autoridades como carniceros que descuartizan al pueblo (Miq 3,1-4), como pastores ineptos y crueles (Ez 34), «amigos de sobornos y de ladrones» (Is 1,23). Las intervenciones posteriores del campesino continúan en la misma línea. Me limito a pocas frases más.

«La ley está arruinada, la regla quebrantada. El pobre no puede vivir, lo despojan de sus bienes. No es honrada la justicia» (7.ª intervención).

«Son salteadores, ladrones, bandidos, los funcionarios nombrados para oponerse al mal; son un lugar de refugio para el violento los funcionarios nombrados para oponerse a la mentira» (8.ª intervención).

Las semejanzas entre las palabras del oasita y los profetas podrían multiplicarse. Lanczkowski descubre los siguientes puntos de contacto[22]: 1) el lugar de origen; el oasita procede de la zona limítrofe entre la tierra cultivable y el desierto, aún no contaminada por la civilización; lo mismo ocurre con Moisés, Elías, Amós y Juan Bautista; 2) el motivo por el que habla es, igual que en los casos de Amós y Natán, la injusticia; 3) el cuarto discurso tiene lugar delante del templo, cuando Rensi sale de él; esto recuerda la intervención de Amós en Betel (Am 7) o la de Jeremías en Jerusalén (Jr 7; 26); 4) el campesino sufre, es azotado; trae a la memoria el destino semejante de Jeremías (c. 20), las persecuciones de tantos profetas, que culminarán con el sufrimiento del Siervo de Yahvé (Is 53); 5) el campesino emplea la amenaza, el reproche, la ironía, imágenes parecidas a las de los profetas; 6) igual que ocurre con la predicación profética, también aquí hay gran interés en que se conserve por escrito.

De estas coincidencias deduce Lanczkowski «la existencia de un movimiento profético en Egipto». No entraremos en esta cuestión. Pero hay datos que el autor pasa por alto: 1) el campesino defiende sus propios intereses; es un apasionado de la justicia y denuncia las transgresiones contra ella, pero actúa «en legítima defensa»; no se arriesga en beneficio de otras personas, como Natán, Amós, Miqueas, Isaías. 2) Lanczkowski no presta atención al género literario; por ello concede toda la importancia al tema de la justicia, perdiendo de vista el de la elocuencia. No olvidemos la evolución que ha experimentado entre los comentaristas el título de la obra. Mientras ediciones anteriores la presentaban como «las quejas o denuncias

[22] G. Lanczkowski, *Aegyptischer Prophetismus im Lichte des alttestamentlichen*: ZAW 70 (1958) 31-38. El autor no formula sus ideas de manera tan ordenada como lo hago, pero creo resumirlas fielmente.

del campesino», ahora es más frecuente hablar del «campesino elocuente». Hay en ella mucho de oratoria y fue esto lo que contribuyó a su popularidad. Por el contrario, las intervenciones de los profetas son breves, casi esquemáticas; no carecen de imágenes logradas y de potencia oratoria, pero no es esto lo esencial. 3) El campesino basa su denuncia en una conciencia espontánea de la justicia; los profetas también tienen esta sensibilidad, pero intervienen en nombre de Dios, manifestando que la violación del derecho es un ataque frontal a la voluntad divina. 4) Lanczkowski parece suponer que el campesino es un personaje histórico, como los profetas de Israel. Esto no es claro. Más bien llevan razón los que clasifican la obra como «cuento». El mismo arranque del relato, las anécdotas posteriores, su final feliz, lo confirman. Muy distinto es el final de Amós en Betel, Miqueas ben Yimlá en Samaría o Jeremías en Jerusalén. Deducir de este texto la existencia de un movimiento profético en Egipto me parece aventurado.

Pero refleja una profunda conciencia social y sensibilidad para la justicia. Capta la corrupción y venalidad de las autoridades, formula con acierto el abandono y la tragedia de los pobres. Es una síntesis excelente del espíritu que caracterizó a esta época. Wilson lo ha formulado con estas palabras: «Antes del año 2000 a. C., muchos siglos antes que los profetas Amós y Oseas, Egipto anduvo muy cerca de comprender que el individuo tiene derecho a ser respetado. Aunque no llegó a realizar este sueño, aunque pronto dejó de buscar la justicia social, debemos reconocer que el antiguo Egipto fue capaz de enmarcar el bien humano en un contexto más amplio. Lástima que haya hecho ese descubrimiento demasiado pronto en la historia de la humanidad para que pudiese echar raíces profundas» [23]. Algo después indica: «El texto que más claramente expresa la nueva tendencia a la igualdad social y las nuevas responsabilidades que implicaba hacer *ma'at* (justicia) al prójimo, y no meramente a los dioses, es el relato del campesino elocuente» [24]

3. *Imperio Medio: Dinastías 11.ª-12.ª* (hacia 2040-1786 a. C.)

Poco podemos decir de esta época. No porque la producción literaria fuese escasa, sino porque no se percibe en ella una preocupación social. La atención se centra en la fidelidad al faraón [25] o se deja arrastrar por aventuras y fantasías (Historia de Sinuhé, Historia del náufrago, relatos del papiro Westcar, etc.). Sólo un documento autobiográfico, *la estela de Montuhotep* [26], recuerda la importancia del amor a los más débiles:

> «Yo era uno que educaba a los jóvenes, sepultaba a los ancianos y a todos los pobres. Di pan al hambriento, vestí al desnudo (...). Alimenté a los niños, ungí a las viudas (...). Conviene... preocuparse

[23] *La cultura egipcia* (México 1972) 175.
[24] *Op. cit.*, 184.
[25] G. Posener, *Littérature et politique dans l'Egypte de la XII dynastie* (París 1956).
[26] LPAE 130-132.

por todos, no taparse la cara ante un hombre hambriento (...). Cuando presentan una lista de impuestos adeudados al tesoro público por los pobres, las viudas, los huérfanos... deja respirar al que se ha arruinado».

4. *Segundo Período Intermedio: Dinastías 13.ª-17.ª* (hacia 1786-1542 a. C.)

Es el del dominio hikso. No aporta nada a nuestro estudio. Estos siglos de sometimiento a una potencia extranjera terminarán provocando una fuerte reacción autoritaria, con peligro de injusticias de otro tipo.

5. *Imperio Nuevo: Dinastías 18.ª-20.ª* (hacia 1542-1069 a. C.)

Lo que acabamos de indicar lo formula Wilson con estas palabras: «Cuando, bajo los peligros nacionales del Segundo Período Intermedio y el nacionalismo agresivo del Imperio, la unidad disciplinada del Estado se hizo más importante que los derechos y las oportunidades de los individuos, los conceptos de igualdad y justicia social desaparecieron definitivamente. Es la historia de un pueblo que en un tiempo entrevió claramente, pero a lo lejos, la Tierra Prometida, y que terminó vagando por el desierto» [27]. Sin embargo, en esta época surgirán obras de gran valor desde el punto de vista social y aspectos que no habían aparecido todavía.

5.1. El libro de los muertos [28].

«De acuerdo con los escritos religiosos más antiguos que poseemos, los llamados Textos de las Pirámides, la cualidad principal para ser admitido al reino del dios sol era la pureza física. La magia también desempeñaba un gran papel a la hora de promover el bienestar del difunto (...). Pero, incluso en estos textos tan antiguos, se exigía a veces algo más que la pureza física o el poder mágico; el difunto también debe ser justo (...). Naturalmente, el difunto debía demostrar esta pretendida justicia; y, en la imaginación de los egipcios, con su amor innato a los juicios, la prueba adquirió espontáneamente la forma de un proceso legal» [29]. En ese contexto se sitúa el Libro de los Muertos, obra compleja, formada por capítulos de períodos muy distintos [30]. Nos interesa el 125, del que entresaco algunas afirmaciones:

[27] *La cultura egipcia,* 189.

[28] LPAE 18-20; ANET 34-36; BLAO 604-607. Hay una versión íntegra en castellano; *Salida del alma hacia la luz del día. Libro egipcio de los muertos* (Barcelona 1981).

[29] Blackman, *art. cit.,* en nota 5, p. 795.

[30] La obra de Ch. Maystre *Les déclarations d'innocence (Livre des Morts, ch. 125)* (El Cairo 1937) comprende textos que van de la dinastía XVIII a la XXI (1550-950 antes de Cristo).

«No he cometido mal contra los hombres.
No he hecho violencia al pobre.
No he difamado a un esclavo ante su superior.
No he aumentado ni disminuido la medida de grano.
No he añadido al peso de la balanza.
No he disminuido el fiel de las básculas.
No he quitado la leche de la boca de los niños.
No he detenido el agua en su estación
(evitando que otros se beneficiasen de ella).
No he edificado un dique contra el agua que corre.
No he robado. No he sido codicioso.
No he practicado la usura. No he robado la ración de pan.
No he sido irresponsable en materia de justicia.
He dado pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo.
He proporcionado un bote al abandonado en la costa».

Gardiner no comparte el entusiasmo de la mayoría de los comentaristas con respecto a estas afirmaciones. Para él, el capítulo 125 no es más que un documento mágico [31]. Es posible. Pero refleja qué actitudes valoraban como buenas los egipcios de la época. En ningún momento se gloría el difunto de haber robado, asesinado, insultado o haberse enriquecido a costa del prójimo débil e indefenso.

5.2. La autobiografía de Rekh-mi-re [32].

Este visir del Alto Egipto durante el reinado de Tutmosis III (hacia 1490-1436 a. C.) resume así su conducta:

«Puse la justicia por las nubes; hice que su belleza se extendiese por toda la tierra (...). Cuando juzgué no fui parcial. No me molesté con el que venía a querellarse ni le repliqué con malos modos; lo soporté cuando estallaba su cólera. Salvé al indefenso de las manos del violento».

En otro texto recuerda este mismo personaje las instrucciones que le dio el faraón [33]:

«Cuando se te presente alguien con una petición... vigila para que todo se haga de acuerdo con la ley y todo se haga exactamente, con justicia. Trata a quien conoces como a quien no conoces, al cercano como al lejano (...). No te despreocupes de un demandante sin haber atendido sus palabras (...). La valía de un funcionario depende de que practique la justicia, pero la gente no ve con buenos ojos que sea demasiado temido. No dirán de él: 'Es un buen hombre' (...). Lo que hace falta es que el visir practique siempre la justicia».

[31] Gardiner, *art. cit.* en nota 5, espec. 478s.
[32] ANET 213a.
[33] LPAE 282-284; ANET 213b.

5.3. La autobiografía de Intef [34].

También este noble de la dinastía 18ª, contemporáneo de Rekh-mi-re, se autodescribe así:

«Volví mi rostro al que hablaba la verdad; lo apartaba del que decía mentiras (...). No hice discriminación entre el conocido y el desconocido. Fui detrás de la justicia. Benévolo al escuchar peticiones (...). Libre de favoritismos; apoyando al honrado; alejando al salteador de aquel al que saquea. Servidor del oprimido».

5.4. Himnos y oraciones a Amón.

Recogemos aquí afirmaciones que aparecen en contextos distintos y en boca de diversos personajes, pero vinculadas por un tema común: el amor del dios Amón a los más débiles:

«Amón, el que escucha las oraciones del cautivo, bondadoso de corazón para el que lo invoca. Que salva al asustado de las manos del duro de corazón, que juzga al débil y al ofendido» [35].

«Amón-Re, que inició la función de rey, dios de la edad primordial, visir del pobre, que no acepta recompensas del culpable (...). Amón juzga la tierra con sus dedos y habla al corazón. Juzga al culpable y lo pone a oriente, pero al justo lo pone a occidente» [36].

«Piloto que conoce las aguas, apoyo del débil. Que da pan al que no tiene y alimenta al servidor de su casa. No tomaré a un noble como protector, no me asocio con el rico. Mi riqueza está en la casa de mi Señor. Mi Señor es mi protector (...). Amón, que conoce la compasión, que escucha al que lo invoca» [37].

«Amón, inclina tu oído al que se encuentra solo en el tribunal y es pobre, no rico. Porque el tribunal lo despoja: 'Plata y oro para los escribas, vestidos para los sirvientes'. Ojalá se presente Amón como visir para liberar al pobre. Ojalá resulte el pobre inocente y venza al rico» [38].

«Mi corazón desea verte, mi corazón se siente feliz, oh Amón, protector del pobre. Eres el padre del huérfano, el esposo de la viuda» [39].

[34] K. Sethe, *Urkunde des ägyptischen Altertums* IV, 971.

[35] Himno a Amón-Re: ANET 366a (IV, 4-5). Aunque el papiro Boulaq 17 data de la dinastía XVIII (1550-1350), el texto es anterior. La estatua 40959 del Museo Británico, fechada en las dinastías XIII-XVII (1775-1575) contiene fragmentos de este himno.

[36] LPAE 305.

[37] R. A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies* (Londres 1954) 58s; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* II, 112.

[38] Sigo la traducción de R. Caminos en *Late Egyptian Miscellanies* 44s. La de Bresciani, en LPAE 307s, difiere algo. La de Donadoni, en TRE 407s, difiere de la de ambos. La oración parece proceder de la época ramésida (hacia 1305-1195).

[39] LPAE 403s.

5.5. Instrucciones de Ani [40].

Esta obra sapiencial, que procede probablemente de la dinastía 18ª, ofrece dos rasgos peculiares con respecto a las anteriores del mismo género: surge dentro de la clase media, y no hay nada aristocrático en los valores que propugna. El epílogo es un debate entre padre e hijo sobre la dificultad de practicar estos consejos. La Instrucción habla bastante del respeto a los dioses y del culto que se les debe. No subraya el tema de la justicia ni la preocupación por los pobres. Sólo contiene frases como éstas: «Guárdate del crimen y del fraude, de las palabras embusteras; domina en ti mismo la maldad (...). No respondas al que te ataca, no le tiendas una trampa. Es dios quien juzga al justo».

5.6. Enseñanza de Amenemope [41].

Terminaremos el rápido recorrido por Egipto con la obra que representa el culmen de la literatura sapiencial egipcia. No sabemos la fecha de redacción; se han propuesto siglos muy distintos, desde el XV hasta el VI a. C. Actualmente existe cierto acuerdo en datarla durante el Imperio Nuevo [42]. El nuevo ideal humano que propone lo resume así Lichtheim: «El nuevo hombre ideal se contenta con una posición modesta y un mínimo de bienes materiales. Su característica capital es la sencillez. Se controla a sí mismo, es sereno, amable con los demás y humilde para con Dios. En realidad, este hombre ideal no es perfecto, porque la obra considera que la perfección sólo corresponde a Dios» [43]. He aquí algunas de las frases contenidas en los treinta capítulos de esta enseñanza:

Cap. II: «Guárdate de robar al pobre y de oprimir al débil. No extiendas tu mano contra un anciano que se aproxima. Llena el vientre del malvado de tu pan, para que se harte y se sienta avergonzado».

Cap. VI: «No desplaces el mojón en las lindes del campo, no alteres la posición de la cuerda de medir, no seas codicioso por un palmo de tierra ni traspases las lindes de la viuda. Guárdate de quien hace esas cosas; es un opresor del débil; sus graneros serán destruidos, sus bienes serán arrebatados a sus hijos, su propiedad será dada a otro. Más vale una medida que te otorga dios que cinco mil tomadas ilegalmente. Más vale pobreza en la mano de dios que riqueza en el almacén».

Cap. XI: «No codicies la hacienda del pobre ni sientas hambre de su pan».

Cap. XIII: «No des testimonio con falsas palabras ni apoyes a otra persona de esa manera con tu lengua. No se te ocurra enriquecerte a

[40] Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* II, 135-146.
[41] LPAE 491-507; ANET 421-424. En castellano poseemos la interesante obra de A. Marzal *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965).
[42] Cf. A. Marzal, *La enseñanza,* 27s; Lichtheim, *op. cit.,* II, 146ss.
[43] *Op. cit.,* 146.

costa de los indigentes, no escribas mentiras con tu pluma. Si encuentras una deuda grande contra un pobre divídela en tres partes: perdona dos y retén una».

Cap. XVI: «No inclines la balanza ni falsees las pesas ni deteriores las fracciones de las medidas. No te construyas pesos deficientes. Traen muchas desgracias por voluntad de Dios».

Cap. XX: «No avergüences a un hombre en el tribunal y no ofendas al honrado. No prestes atención sólo al que está bien vestido (lit. vestido de blanco), no desprecies el vestido gastado. No aceptes soborno del poderoso ni oprimas al débil en beneficio tuyo, que la justicia es la gran recompensa de Dios».

Cap. XXVIII: «Hazte el distraído cuando sorprendas a una viuda en el campo y no dejes de ser indulgente a su respuesta. No dejes de ayudar al extranjero con tu jarra de aceite; se duplicará en presencia de tus hermanos. Porque dios ama que se respete al pobre más que el que se honre al noble. No dejes de trasbordar a un hombre al otro lado del río cuando tienes espacio en tu barca. No te construyas una nave fatigándote por conseguir el peaje; cóbraselo a quien tiene y rechážaselo a quien no tiene».

6. *Visión de conjunto*

Antes de abandonar el Nilo en dirección a Mesopotamia conviene sacar algunas conclusiones. Hemos encontrado textos magníficos, de honda sensibilidad social, humana y religiosa. Pero no todo era así en el antiguo Egipto.

La preocupación por los más débiles falta en enseñanzas como las de Hargedef y Kaghemi; la preocupación por la justicia tiene poco relieve en la de Ani. Otros textos reflejan un pesimismo profundo con respecto al tema. En la enseñanza de Amenemete [44], el protagonista se lamenta de haber hecho a su pueblo toda clase de beneficios sin que esto impidiese la rebelión de sus súbditos cuando lo consideraron oportuno. También encontramos protestas reaccionarias contra los pobres y las clases inferiores porque han conseguido mejorar de nivel y no deben someterse a las humillaciones de los tiempos antiguos. Así ocurre en las Lamentaciones de Ipu-Wer [45] y en la Profecía de Neferty [46]. Por otra parte, salvo raras excepciones, sólo los connacionales merecen ayuda, comprensión, amor; la actitud con los extranjeros es muy distinta, como demuestra la Historia de Sinuhé.

Todas estas deficiencias —constatables también en el antiguo Israel y en cualquier país cristiano— no borran la impresión de que la justicia era capital para los antiguos egipcios. Debe caracterizar la conducta del faraón, la del visir, la de cualquier administrador local y la del individuo. Es la

[44] LPAE 144.
[45] LPAE 65-82; ANET 441ss; BLAO 560-563.
[46] LPAE 133-138; ANET 444-446; SAO 299-304; BLAO 563-566.

obligación de hacer *ma'at,* de conservar el recto orden del mundo querido por los dioses. Se manifestará de forma distinta según las personas, sus circunstancias y posición; pero siempre será necesario [47].

También se advierte especial interés por los más débiles y necesitados. Ya desde el primer texto del Imperio Antiguo entramos en contacto con el hambriento, el desnudo, el que no tiene barca. A esta serie se añadirán viudas y huérfanos, pobres e indigentes, extranjeros, gente humilde que acude al tribunal mal vestida y sin protector. Todos ellos merecen respeto, atención, una palabra comprensiva y benévola. Porque, como indica la enseñanza de Amenemope, «dios ama más que se respete al pobre que el que se honre al noble» (c. XXVIII).

Con esto entramos en otro aspecto capital de la moral egipcia. Son los dioses (Re, Osiris, Toth...) quienes desean la conducta justa y se responsabilizan de imponer el bien en la tierra. Es posible que en ciertos momentos hubiese un concepto puramente cúltico de la religión, como si los dioses se contentasen con ofrendas, plegarias y visitas a los templos; la instrucción de Ani refleja todavía esta mentalidad. Pero los antiguos egipcios tuvieron también un concepto ético de la religión. Los dioses exigen algo más que culto, requieren la justicia, la aman. Cuando ésta falta, toman ellos la defensa del pobre, asediado y oprimido en el tribunal (véanse las oraciones a Amón en 5.4).

Anotemos otros dos datos, de carácter negativo. El primero, la escasa importancia de la denuncia social. Si exceptuamos el cuento del oasita elocuente y una de las oraciones a Amón, el tema de las injusticias aparece en contexto de exhortación, no en el de acusación. Exhortación a no dejarse arrastrar por el mal, a no imitar a los opresores del débil. O autocomplacencia por haber realizado el bien a lo largo de la vida. Pero gente que se lance a la calle, arriesgando la vida en favor de los oprimidos, no la encontramos en Egipto. Sus intervenciones, si se dieron, no han sido recogidas ni transmitidas.

El segundo dato es que los textos anteriores, con sus bellas palabras y buenos consejos, permiten entrever una sociedad injusta y desigual. Ha pasado la época en que la inundación del Nilo beneficiaba a todos y los productos de la tierra eran para todos, igual que el aire del dios creador entra en todos los pulmones. Ya existen, y desde los primeros instantes del Imperio Antiguo, nobles y pobres, gente vestida de blanco y harapientos, personas que pueden construirse una tumba —aunque sea pagando un salario justo— e indigentes cuyo cadáver arrastrará el Nilo o sepultará la arena. Señores que pueden grabar sus obras de caridad en la roca y trabajadores, esclavos, viudas, con un humilde recuerdo borrado por el tiempo. No somos nosotros quienes descubrimos estas desigualdades. Las constataron los antiguos egipcios, reflejando en algunos de sus textos las duras condiciones de vida de gran parte de la población [48].

[47] Sobre las distintas manifestaciones de la justicia, véase el artículo de Blackman citado en nota 5.

[48] Véase la *Enseñanza de Khety* (LPAE 151-157; ANET 432-424; BLAO 581s: «Las penalidades de los trabajos manuales»), donde pasa revista a las más diversas profesio-

II. MESOPOTAMIA [49]

Pasamos a un mundo más complejo. El Tigris y el Eufrates han arrastrado una cultura tan potente como la del Nilo, pero más diversificada. Desde que surgió la civilización sumeria, hacia el 3300 a. C., distintas razas y culturas se fueron sucediendo, interrumpidas por períodos más o menos largos de oscurantismo y decadencia. El inicial apogeo sumerio dio paso a la política imperialista de Sargón I de Akkad (hacia el 2330 a. C.). Luego vendrían la invasión de los gutios; el renacimiento sumerio, con la famosa tercera dinastía de Ur; el antiguo imperio babilónico, que alcanza su punto culminante con Hammurabi; la caída de Babilonia en manos hititas (hacia el año 1594 a. C.) y el posterior dominio de los casitas, una de las épocas más oscuras de Mesopotamia; el renacimiento asirio, a mediados del siglo XIV, su nueva decadencia y último esplendor durante los siglos IX-VII; el nuevo imperio babilónico (626-539), que cierra la serie y abre paso al dominio de un pueblo extranjero, los persas.

Basta la escueta enumeración anterior para advertir la complejidad del problema. Nos encontramos ante razas y lenguas distintas, épocas de esplendor y decadencia, diferencias éticas, religiosas y políticas. Von Soden advierte, por ejemplo, que «la literatura religiosa de los sumerios sólo raras veces habla de las exigencias morales de los dioses, mientras que gran parte de los textos religiosos acadios concede gran importancia religiosa a la actitud del

nes para demostrar la excelencia de la vida del escriba. También otros textos hablan de la dura existencia de los campesinos (cf. Erman, 247) y de los soldados (LPAE 310).

[49] Siglas usadas a continuación:

— BWL: W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960).
— Gamper: A. Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamia und im AT* (Innsbruck 1966).
— HP: *Hymnes et prieres aux dieux de Babylonie et d'Assyrie. Introduction, traduction et notes de M. J. Seux* (París 1976).
— IRSA: *Inscriptions royales sumeriennes et akkadiennes,* ed. por E. Sollberger y J. R. Kupper (París 1971).
— SAHG: *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete,* ed. por A. Falkenstein y W. von Soden (Zurich 1953).
— TSA: *Testi sumerici e accadici.* A cura di G. R. Castellino (Turín 1977).

Sobre la historia de la literatura mesopotámica, cf. B. Meissner, *Babylonischassyrische Literatur* (Postdam 1928); E. Dhorme, *La littérature babylonienne et assyrienne* (París 1937); W. von Soden, *Das Problem der zeitlichen Einordnung akkadischer Literaturwerke:* MDOG 85 (1953) 14-26; G. Rinaldi, *Storia della letteratura dell'antica Mesopotamia* (Milán 1957); G. Lambert ofrece un resumen breve e interesante en BWL 1-20.

Sobre el problema de la justicia: J. Klima, *La base religieuse et éthique de l'ordre social dans l'Orient Ancient:* ArOr 16 (1947-49) 334-356; N. S. Kramer, *Modern Social Problems in Ancient Sumer,* en *Proceedings of the XVIII Rencontre Assyriologique Internationale* (Munich 1972); F. M. T. de Liagre Böhl, *Religion und Sitte der Babylonier und Assyrer, en Opera Minora* (Groningen 1953) 313-323 (trad. castellana en *Cristo y las religiones de la tierra* II, 203ss); W. von Soden, *Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier:* ZDMG 89 (1935) 143-169; E. Szlechter, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi:* RHPhR 35 (1955) 16-25.

hombre para con el hombre»[50]. Diferencias semejantes, aunque menores, existen también entre babilonios y asirios. Recordemos que, mientras en Babilonia el rey es el buen pastor, designado por los dioses para establecer la justicia en el país y proteger a su pueblo, en Asiria se piensa que la misión capital del rey es someter a los países extranjeros al dios Assur. Como consecuencia de esta mentalidad, «la tarea de mantener el orden moral del imperio y el bienestar de los súbditos fue considerada (por los reyes asirios) a lo sumo como una obligación de segundo orden»[51].

Estos datos aconsejarían suprimir el adjetivo «mesopotámico» y agrupar los textos de acuerdo con las civilizaciones correspondientes: sumeria, acadia, babilónica, asiria. Pero se presta a una excesiva atomización (habría que introducir un apartado sobre los casitas, distinguir diversas etapas dentro de los imperios babilónico y asirio), prescindiendo de que muchas veces no sabemos en qué época datar un texto.

En definitiva, lo más cómodo y práctico es agrupar los textos en tres grandes bloques: reales, sapienciales y religiosos. También esto se presta a discusión, ya que el mismo texto podría ser enmarcado en dos grupos distintos. Pero aceptamos las limitaciones del planteamiento, recordando que no pretendemos trazar una historia de la literatura o de la(s) religion(es) mesopotámica(s), sino detectar la sensibilidad social de esas antiguas culturas.

1. *Textos reales de diverso género*

Incluimos en este apartado inscripciones, himnos, códigos legales, oraciones; géneros distintos, pero relacionados por el papel capital que desempeña el rey. Los presento en orden cronológico y según la ciudad donde gobernaban.

1.1. Lagaš.

Esta ciudad aparece como la primera en revelar una profunda conciencia social. No queremos decir que en ella surgiese esta sensibilidad y desde allí se difundiese por toda Mesopotamia. Quizá las otras ciudades-estado sumerias compartían la misma preocupación. Pero, en la época presargónica, sólo he podido constatarla en Lagaš.

Ya *Entemena* (hacia 2040-2375 a. C.) decía de sí mismo en una inscripción: «Liberó a Lagaš; a la madre le devolvió su hijo, al hijo devolvió su madre...»[52]. De acuerdo con Sollberger y Kupper, esta breve frase describe «el acto real por excelencia: remisión de las deudas públicas y privadas y liberación de los esclavos y de los presos por deudas». Un precedente de lo que terminará siendo habitual cuando un rey suba al trono: «establecer la justicia», restaurar el orden originario, sin desigualdades hirientes, y abrir paso a una época de seguridad y bienestar.

Más importante es uno de sus sucesores, *Urukagina,* famoso por las

[50] *Religion und Sittlichkeit,* 145.
[51] Von Soden, *op. cit.,* 152.
[52] IRSA 69: IC IV, 9-VI, 10.

«reformas» sociales que llevó a cabo [53]. Resulta difícil datar con exactitud su reinado; las opiniones oscilan entre 2378-2371 y 2351-2342. Urukagina no fue probablemente el sucesor legítimo de Lugalanda, lo cual lo colocaba en una situación de inestabilidad. Por otra parte, Lagaš no era entonces independiente; estaba sometida al poder del rey de Kiš. Sin embargo, Urukagina no se contentó con el título de gobernador *(ensi);* aspiraba a la autonomía plena. Y esto también podía crearle conflictos. Para reforzar su posición sólo disponía de dos medios: ganarse a la nobleza o ganarse al pueblo. Escogió lo segundo. Así nacieron las «reformas», que no pretenden crear un orden nuevo, sino restituir el antiguo, el querido por los dioses.

Al comenzar su gobierno, la situación es de total injusticia. El gobernador y sus oficiales usan los bueyes del templo en beneficio propio y se apoderan de sus mejores terrenos; los impuestos gravan duramente a los ciudadanos por muy diversos motivos; abundan los inspectores de toda clase, que explotan a la gente al recoger los tributos; los sacerdotes se enriquecen cobrando tasas excesivas en los entierros y otras ceremonias; los poderosos obligan a lo pobres a malvender sus posesiones.

Urukagina pone fin a esta situación. Prohíbe que el gobernador y sus oficiales se beneficien de las propiedades del templo; suprime o disminuye los impuestos; acaba en gran parte con la burocracia administrativa; pone coto a las arbitrariedades de los sacerdotes; deja al pobre en libertad de vender o no vender, siempre a cambio de un precio justo. Su ideal es la justicia, expresada en cierto momento con la frase típica: «Que el poderoso no oprima al huérfano y a la viuda».

Se discuten el sentido y los móviles de estas «reformas». Algunos acusan a Urukagina de haber favorecido a los círculos entre los que se reclutaba el ejército en caso de guerra, robusteciendo con ello el poderío militar. Aunque lo anterior sea cierto, también hubo otros estamentos beneficiados: pescadores, agricultores, pastores y barqueros. Y muchas de estas mejoras se consiguieron a costa de los propios intereses de Urukagina. Parece justo reconocerle un profundo sentido social, como admiten Gadd y Von Soden.

Siglos más tarde, hacia el 2140, Lagaš nos pondrá en contacto con otro gran personaje, *Gudea.* No es rey, sino simple gobernador. Pero su fama se extiende por toda Mesopotamia; sus estatuas se han descubierto en sitios muy distantes. A él le debemos los primeros textos sumerios de gran extensión. Dos de ellos, los cilindros *A* y *B,* están relacionados con la construcción del templo Eninnu, obra inspirada por los dioses, pero que exige una intensa preparación y colaboración humana. No basta con reunir los mejores materiales. Hay que prepararse espiritualmente para construir una mo-

[53] Texto, traducción y notas en M. Lambert, *Les «Reformes» d'Urukagina:* RA 50 (1956) 169-184. Traducción inglesa en N. S. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture and Character* (Chicago-Londres 1963) 317-323. Sobre la persona y la obra de Urukagina, con valoraciones muy diferentes: N. S. Kramer, *From the Tablets of Sumer,* 41-46; W. von Soden, *Herrscher im Alten Orient,* 8-15; C. J. Gadd, *The Cities of Babylonia,* en *The Cambridge Ancient History* I/2, [3]1971, 139-142; I. M. Diakonoff, *Some remarks on the «Reforms» of Urukagina:* RA 52 (1958) 1-15; B. Hruška, *Die innere Struktur der Reformtexte Urukaginas von Lagaš:* ArOr 41 (1973) 4-13, 104-132.

rada digna de Nanše y Ningirsu. Por eso dice Gudea que reinó la paz en las familias, y añade:

«Al esclavo culpable de infracción,
su amo no lo golpeó con el bastón;
a la esclava prisionera de guerra,
su señora no la abofeteó (...)» [54].

El cilindro *B* describe lo ocurrido más tarde:

«Desde el día en que el Rey entró en su casa,
durante siete días, la sierva acompañó a la señora,
y el siervo estuvo al lado de su señor.
En la ciudad, el fuerte y el siervo reposaron juntos,
la lengua dañina cambió de palabras (...).
No entregó el huérfano al rico,
ni la viuda al poderoso» [55].

Palabras semejantes las encontramos en la estatua *B:*

«Oh estatua, dirás a mi rey: Cuando (Gudea) construyó el Eninnu, su amado templo, perdonó las deudas, dejó en libertad (...), la sierva acompañó a su señora; el señor iba al lado del esclavo (...), (Gudea) se interesó por los principios de la justicia de Nanše y de Ningirsu; no entregó el huérfano al rico, no abandonó a la viuda en manos del poderoso. En la familia sin heredero varón permitió que heredase una hija» [56].

Gudea tiene un concepto ético de la religión. El culto a los dioses debe ir acompañado de la práctica de la justicia, transformando la sociedad a su paso. Es incompatible la construcción de un templo con la humillación del esclavo, las tensiones y calumnias, la explotación de los débiles. Por eso no se preocupa sólo de que Nanše y Ningirsu tengan un templo; se interesa también «por los principios de la justicia» de estos dioses.

1.2. Ur.

La tercera dinastía de Ur fue la más representativa del renacimiento sumerio. Su fundador, *Ur-Nammu* (hacia 2112-2095 a. C.), es famoso por su Código, el más antiguo de los conocidos hasta el momento. En las líneas 87-96 hace referencia a una serie de abusos económicos que encontró al subir al trono. Y en 104-113 añade:

«Entonces Ur-Nammu, el poderoso guerrero, rey de Ur..., de acuerdo con la palabra verdadera de Utu, implantó la justicia en el país, des-

[54] Cilindro *A,* XIII, 6-15. Texto íntegro en TSA 215-246; SAHG 137-166.
[55] Cilindro *B,* XVII, 18-XVIII, 13: TSA 247-264; SAHG 166-182.
[56] Estatua *B,* VII, 21-46; TSA 265-272.

terrando maledicencia, violencia y contiendas. Garantizó en Akkad que el comercio marítimo se viese libre del supervisor de los navegantes; liberó al pastor del recaudador de bueyes, del recaudador de ovejas y del recaudador de asnos; así liberó a Sumer y Akkad».

Tras hablar de las medidas económicas que adoptó, y antes de promulgar sus nuevas leyes, escribe estas palabras, tan parecidas a las de Gudea:

«El huérfano no fue entregado al hombre rico, la viuda no fue entregada al poderoso, el hombre de un siclo no fue entregado al hombre de una mina» (líneas 162-168) [57].

Dos detalles resultan interesantes, aunque ya conocidos. Primero, todas estas decisiones las toma el rey «de acuerdo con la palabra de Utu», secundando los deseos del dios de la justicia. Segundo, la variedad de aspectos que implica la «implantación de la justicia» [58]: seguridad interior y exterior, rectas relaciones, prosperidad económica, supresión de impuestos fraudulentos. Como broche, el respeto a los débiles; no se trata sólo de viudas y huérfanos, aparece también el pobre, «el hombre de un siclo». También con respecto a él se siente responsable Ur-Nammu.

Su sucesor, *Šulgi* (hacia 2095-2048 a. C.) no aporta mucho a nuestro tema. Sólo podemos consignar unas pocas palabras, dichas de pasada dentro de su himno: «Yo amo lo recto, desprecio lo malo, odio las palabras incordiantes» [59]. Recuerdan la exhortación de Am 5,14s («buscad el bien, no el mal... odiad el mal, amad el bien») y de Is 1,17 («cesad de obrar mal, aprended a obrar bien»). Todas ellas son de una concisión programática. Pero no debemos insistir en el paralelismo, porque los contextos respectivos dan mayor fuerza a las exigencias de los profetas que a la autoalabanza del rey sumerio.

1.3. Isin.

Tras la tercera dinastía de Ur, el predominio pasa a la ciudad de Isin. Sus reyes se mueven en las mismas coordenadas éticas y religiosas de sus predecesores. Ya el segundo de esta nueva dinastía, *Šu-ilišu* (hacia 1984-1075 antes de Cristo) se compara a sí mismo con Utu, el dios de la justicia [60], manifestando la estima que sentía de esta virtud.

Su descendiente, *Iddin-Dagan* (hacia 1974-1954 a. C.) refleja en un himno la concepción que tiene del gobierno [61]:

«An ha decidido para ti un grandioso destino (...). Te ha elevado al oficio de pastor de la nación y ha humillado al país enemigo bajo tus pies. Enlil te ha mirado con ojo sincero, oh Iddin-Dagan, y te ha diri-

[57] ANET 523-525.
[58] Sobre este tema, cf. Gamper, 45-55.
[59] SAHG, 115-119.
[60] Cf. Gamper 47, nota 18.
[61] SAHG 120-123; TSA 194-197.

gido su palabra inmutable. Ha decretado que asegures el buen gobierno de Sumer y confirmes al pueblo en la misma senda, que instaures la paz en Sumer y Akkad bajo tu amplia sombra, que proveas al pueblo de alimentos selectos y agua dulce. Cuando, al igual que Utu, proyectas la luz genuina, los ojos de todos se fijan en ti, todas las regiones reposan tranquilas bajo tu amplia sombra. Caminos y calzadas se mantienen abiertos, has alegrado la tierra de Sumer, has establecido la justicia en todas las bocas».

El rey se concibe como un servidor del pueblo, un «pastor» elegido por los dioses para buscar el bienestar de sus súbditos. El texto se fija más en los beneficios aportados por el rey que en la exigencia de justicia social, sólo insinuada en las últimas palabras.

Más genéricas aún son las afirmaciones de Išme-Dagan (hacia 1953-1935 antes de Cristo): «He establecido el derecho de forma admirable»; «he implantado justicia en Sumer»; «he tomado, como Utu, una decisión recta» [62].

El siguiente rey, Lipit-ištar (hacia 1934-1924 a. C.) se muestra más explícito. Sus inscripciones usan a menudo la frase «cuando establecí la justicia en Sumer y Akkad» [63]. Con ello se refiere a la promulgación de sus famosas leyes [64]. En el prólogo repite ideas que nos resultan conocidas:

> «Cuando Anu y Enlil llamaron a Lipit-ištar (...) a ser príncipe del país, para establecer la justicia en el país, para desterrar los lamentos, eliminar la enemistad y la rebeldía por la fuerza de las armas y para traer el bienestar a los sumerios y acadios (...). En esos días procuré (...) la libertad de los hijos e hijas de Nippur, de los hijos e hijas de Ur, de los hijos e hijas de Isin, de los hijos e hijas de Sumer y Akkad que habían sido esclavizados».

Y el epílogo afirma:

> «De acuerdo con la palabra verdadera de Utu hice que Sumer y Akkad observaran la verdadera justicia (...), implanté la rectitud y la verdad; traje el bienestar a sumerios y acadios».

De nuevo es clara la relación entre justicia y bienestar. El Panegírico de Lipit-ištar insistirá en ello [65]. Pero este bienestar, esta ausencia de lamentos y enemistad van acompañados de la práctica de la justicia social. Así lo afirma expresamente el Himno a este rey:

[62] Gamper, 47.
[63] IRSA 176s. Inscripciones IV A 5a, 5b, 5c, 5d.
[64] ANET 159-161.
[65] Obsérvese el paralelismo entre estas dos frases:

> «He establecido la justicia en Sumer y Akkad,
> prosperidad y bienestar he creado para Sumer».

El Panegírico puede leerse en SAHG 126-130; TSA 201-205.

«Lipit-ištar, hijo de Enlil, te has manifestado como hombre recto y justo (...). Al administrar el derecho intuyes en las intenciones ocultas lo falso y lo verdadero. Haces caer el azote sobre el malvado; sabes librar a los hombres del inicuo, del hombre que lleva el puñal; sabes librar al hombre de la grave culpa (¿deuda?)... El potente no puede robar, el fuerte no hace injusticia al débil; has establecido el derecho y la justicia en Sumer y Akkad, has alegrado el país de Sumer» [66].

1.4. Babilonia.

El paso del tiempo daría el poder a Babilonia. Un poder más extenso y famoso, sobre todo con Hammurabi. Uno de sus precursores, *Samulael* (hacia 1880-1845 a. C.), se había gloriado de «establecer la justicia» y «haber roto los documentos sellados». Según Gamper, se trata del testimonio más antiguo de la «rotura de las tablas», una medida de remisión de deudas [67].

La aportación mayor de la primera dinastía babilonica es el Código de *Hammurabi* (hacia 1792-1750) [68]. Es de nuevo en el prólogo y el epílogo donde expone el rey sus ideas y propósitos [69]. En el primero afirma:

«Anu y Enlil me llamaron para promover el bienestar del país (...) para que la justicia resplandeciese en el país, para destruir al malvado y el mal, para que el poderoso no oprima al débil» (líns. 25-38).

Y en el segundo escribe:

«Los grandes dioses me llamaron y me convertí en el pastor benéfico cuyo cetro es justo (...). Siempre los goberné en paz, los protegí con mi sabiduría. Para que el poderoso no oprima al débil, para que se haga justicia al huérfano y a la viuda (...) he escrito mis preciosas palabras en mi estela (...) para hacer justicia al oprimido» (XXIV, 40-74).

Otros dos reyes posteriores mostrarán idéntica preocupación social al promulgar edictos de remisión de deudas, devolución de tierras a sus propietarios iniciales, etc. Sólo se conservan fragmentos del de *Samsuiluna* (hacia 1749-1712 a. C.). El de su nieto *Ammisaduqa* (hacia 1646-1626 a. C.) nos ha llegado en mejores condiciones [70].

1.5. Larsa.

En esta última ciudad encontramos un detalle nuevo en Mesopotamia, pero semejante al de un texto del antiguo imperio egipcio (véase I, 1.2). El rey

[66] La traducción sigue fundamentalmente la de SAHG 123-126. Matices distintos en la de TSA 198-200.
[67] Cf. Gamper, 50.
[68] ANET 163-180.
[69] Cf. J. Klima, *Die juristische Gegenbenheiten in den Prologen und Epilogen der mesopotamischen Gesetzeswerke*, en *Travels in the World of the Old Testament*. Homenaje a M. A. Beek, ed. por Heerma van Voos y otros (Assen 1974) 146-169.
[70] Cf. ANET 526-528.

Sin-iddinam (hacia 1849-1843 a. C.) se enorgullece de haber pagado bien a los obreros que trabajaron para él [71]. Afirmaciones semejantes encontramos en su sucesor *Warad-sin* (hacia 1843-1823 a. C.) [72].

2. *Textos sapienciales*

«En sentido estricto, 'sabiduría' es un término que no deberíamos aplicar a la literatura babilónica (...). Los babilonios tienen el término 'sabiduría' *(nemequ)* y diversos adjetivos para 'sabio' *(enqu, mudû, hassu, etpešu)*, pero sólo raras veces lo usan con un contenido moral. Generalmente, 'sabiduría' se refiere a la habilidad en el culto y en la práctica mágica, y el sabio es el iniciado (...). Sin embargo, aunque este término sea extraño a la antigua Mesopotamia, ha sido aplicado a una serie de textos de contenido semejante al de los libros sapienciales de los hebreos» [73]. Con esta advertencia previa podemos exponer el material, no muy abundante, pero sí bastante significativo en ocasiones.

2.1. Proverbio sumerio [74].

Ilustra la conocida antipatía del dios sol a todo el que actúa mal, especialmente en los tribunales:

«El que ataca un veredicto justo,
el que ama un veredicto injusto,
es una abominación para Utu».

2.2. Consejo de sabiduría [75].

Se trata de una colección de exhortaciones morales dirigidas por un personaje importante a su hijo, que habrá de sucederle como gobernador. Gemser y Böhl dataron la obra durante la primera dinastía babilónica; Lambert, seguido por Castellino, considera más probable el período casita (hacia 1600-1200 a. C.); Pfeiffer renuncia incluso a una datación aproximada. Los consejos se refieren a temas muy diversos (evitar malas compañías, palabras inadecuadas, altercados, etc.). Nos interesan especialmente las líneas sobre el trato a los enemigos y la ayuda a los necesitados:

«No hagas mal a tu adversario,
recompensa con bienes a quien te hace mal;
procura que se haga justicia a tu enemigo,
sonríe a tu adversario (...)
muéstrate amable con el débil,
no insultes al oprimido,
no los desprecies con aire autoritario.

[71] Cf. IRSA 190ss.
[72] IRSA 193-196; espec. las líneas 42-46; 96-100.
[73] BWL 1.
[74] G. D. Young, *Utu and Justice: A New Sumerian Proverb:* JCS 24 (1972) 132.
[75] BWL 96-107; ANET 426s; TSA 512-515.

Esto molesta a su dios,
no agrada a Šamaš, lo castiga con males.
Da pan de comer, cerveza de beber,
honra al que te pide limosna, vístelo,
su dios se alegra de esto,
esto agrada a Šamaš, lo recompensa con bienes.
Ayuda, haz el bien».

2.3. Consejos a un príncipe [76].

El texto más importante de este apartado. Según Böhl, por su contenido y forma «recuerda más que ningún otro fragmento de la literatura asirobabilónica a las palabras de los profetas de Israel» [77]. No sabemos a quién se dirigía inicialmente el escrito. Böhl pensó en Merodac-Baladán de Babilonia (721-710); Diakonoff en Senaquerib (705-686?); Lambert cree que puede estar dirigido a cualquier monarca babilónico entre el año 1000 y el 700; Castellino comparte su opinión. De acuerdo con Böhl, podemos dividir la obra en tres partes. La primera (líns. 1-8) exhorta a la justicia y amenaza en caso de que el rey no actúe conforme a ella:

«Si un rey no practica la justicia, su pueblo se verá sumergido en el caos y su país será devastado. Si no mantiene la justicia en su país, Ea, rey de los destinos, cambiará su destino y no cesará de perseguirlo hostilmente...».

La segunda parte, la más amplia (líns. 9-44), se centra en la defensa de los intereses de los ciudadanos de Sippar, Nippur y Babilonia. Dos detalles resultan interesantes en esta sección: el compromiso de los dioses con la justicia (cosa que ya se ha indicado en la lín. 2) y la afirmación de que el castigo irá en la misma línea del pecado. Sirvan como ejemplo las líneas 9-10:

«Si condena injustamente a un ciudadano de Sippar, mientras perdona a un extranjero, Šamaš, juez de cielo y tierra, establecerá una justicia extranjera en su país, donde los príncipes y jueces no mantendrán la justicia».

A continuación enumera otros posibles desmanes del rey: apoderarse de la plata de los ciudadanos para añadirla a sus tesoros (1.15), tomarse a la ligera los pleitos (16), imponer tributos o encarcelar (19-20), movilizar a los habitantes de estas tres ciudades para llevarlos a trabajos forzados (23ss), alimentar sus caballos con el forraje de los ciudadanos de Sippar, Nippur y Babilonia (31s), coger los bueyes para arar sus campos o darlos a extranjeros (38ss), apoderarse de sus ovejas (41ss).

[76] BWL 110-115; TSA 509-511. Texto, traducción y comentario en F. M. T. Böhl, *Der babylonische Fürstenspiegel:* MAOG XI/3 (Leipzig 1937).
[77] *Der babylonische,* 33.

La tercera parte (líns. 45-59) se dirige contra los altos cargos y los representantes militares del rey, en caso de que denuncien a los ciudadanos para obtener recompensas o los exploten de otra forma cualquiera. El breve escrito termina con estas interesantes palabras (líns. 55-58):

«Si un pastor o un inspector del templo, o un alto mando del rey que sirva como inspector del templo de Sippar, Nippur o Babilonia les impone trabajos forzados (a los habitantes de estas ciudades) en conexión con los templos de los grandes dioses, los grandes dioses abandonarán airados sus moradas y no entrarán en sus santuarios».

2.4. Palabras de Ahiqar [78].

El origen mesopotámico de esta colección de proverbios y preceptos arameos está garantizado por la repetida referencia a Šamaš como dios de la justicia. La redacción se sitúa en los siglos VII o VI a. C. Entre las afirmaciones más interesantes se encuentra:

«No tenses tu arco ni dispares tu flecha contra un hombre justo, no sea que dios venga en su ayuda y la vuelva contra ti» (IX, 123).

Y, sobre todo, esta hermosa frase, que preludia el consejo de Mt 5,40:

«Si el malvado agarra la punta de tu vestido, déjalo en su mano. Luego acude a Šamaš; él tomará el suyo y te lo dará» (XI, 172).

3. *Textos religiosos*

Incluimos en este apartado los himnos y oraciones que reflejan la preocupación de los dioses por la justicia. El tema ya ha salido en algunos de los textos anteriores. Ahora se explicita.

3.1. Himno a Šamaš [79].

El más famoso de Mesopotamia y uno de los más extensos y bellos de la literatura cuneiforme. Aunque Šamaš sólo ocupa un puesto de segundo orden en el panteón babilónico (como versión acadia del dios sumerio Utu), siempre fue muy venerado como dios de la justicia. El contenido del himno lo resume Lambert de esta manera: comienza alabando al dios por dar luz al universo (1-20) y cuidar de todas las criaturas (21-52), revelar los secretos y preocuparse por los necesitados (53-82). Vuelve al tema de la justicia y enumera una serie de pecados contra Šamaš, especialmente los que se refieren a los negocios; luego describe por contraste al comerciante virtuoso, que será recompensado por el dios (83-127). La siguiente sección nos dice

[78] ANET 427-430.

[79] BWL 121-138; ANET 387ss; TSA 383-391; HP 51-63. Cf. F. M. T. de Liagre Böhl, *De Zonnegod als de Beschermer der Nooddurtigen*, en *Opera Minora*, 186-206. Otros textos en A. Schollmeyer, *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Schamasch* (Paderborn 1912).

que la mirada de Šamaš se fija en aquellas personas que los hombres no tienen generalmente en cuenta: pobres, cazadores, viajantes, etc. (128-148). Tras dar gracias por los *omen* (149-155), hace referencia al festival mensual (156-166). Y después de unas líneas que no encajan en el contexto (167-173), se renueva la alabanza por la luz del sol (174-183). El resto del himno se conserva mal. Cito algunos pasajes:

«Al que trama algo abominable lo destruyes (...)
al juez inicuo le haces ver las cadenas,
a quien acepta regalos y no es justo, le envías el castigo.
Quien no acepta dinero y protege al débil
agrada a Šamaš, prolonga su vida.
El juez prudente, que da sentencias justas,
controla el palacio, su morada es morada de príncipes (...).
Quien falsea la balanza comete fraude,
quien cambia las pesas, abaja (...)
no saldrá ganando, arruinará su capital (...).
Quien presta con la medida media,
pero obliga a que le devuelvan con la grande,
la maldición de la gente le alcanzará antes de tiempo (...).
El acreedor honesto, que da trigo con la medida grande,
multiplica el bien, agrada a Šamaš, prolonga la vida,
agranda su familia, adquiere riquezas.
Como agua de fuente perenne dura la descendencia
del que presta ayuda generosa y no conoce engaño (...).
Tú escuchas, escrutas, reconoces
la causa del que pide justicia,
todos y cada uno están en tus manos (...).
Desde lo más profundo el pobre te invoca,
el débil, el flaco, el oprimido, el pequeño;
la madre del cautivo recurre siempre a ti...».

3.2. Himno a Marduk [80].

Compuesto quizá también durante el período casita (1600-1200):

«Robusteces al débil, animas al mísero, cuidas sin cesar al impotente, apacientas al humilde. Marduk, concedes tu favor a los caídos; el pequeño se acoge a tu sombra y tú ordenas que viva».

3.3. Himno a Enlil [81].

Es interesante porque las líneas 20-30 indican las cualidades que convierten a la ciudad de Nippur en digna morada del dios:

«Hipocresía, extorsión, abuso, malicia, insolencia, enemistad, opresión, envidia, fuerza bruta, difamación, arrogancia, violación de un

[80] HP 70-75.
[81] ANET 573-576.

acuerdo, violación de un contrato, veredictos injustos, nada de esto tolera la ciudad... La ciudad provista de verdad, en la que se perpetúan la rectitud y la justicia».

Elogio parecido lo dirige Isaías a la antigua Jerusalén: «La villa fiel, antes llena de derecho, morada de justicia» (Is 1,21).

3.4. Himno a Ninurta [82].

Celebra a este dios con motivo de su entrada triunfal en el templo. Indica qué personas no cumplen los requisitos imprescindibles para tomar parte en la procesión:

«Quien duerme con la mujer de su prójimo, su delito es grave. Quien dice mentiras, calumnia, acusa a su prójimo por la espalda (= el difamador); quien atribuye a su hermano cosas que no ha dicho; quien esclaviza, oprime al pobre; quien entrega el débil al fuerte...».

Es clara la relación de este texto con Sal 15; 24,3-5; Is 33,14-16, donde se proclaman las condiciones para participar en el culto a Yahvé.

4. *Visión de conjunto*

Un resumen de los datos obtenidos lleva a conclusiones semejantes a las de Egipto. Ante todo, no debemos exagerarlos. Como indica Von Soden, cuando tomamos los textos en conjunto «presentan un cuadro confuso y carente de unidad. Muchos fragmentos reflejan gran preocupación moral, pero otros textos hablan tranquilamente incluso de las acciones inmorales de los dioses, y otros presentan una religión totalmente encorsetada en un árido ritualismo» [83]. Si las páginas anteriores no han provocado ese sentimiento de confusión es porque hemos seleccionado sólo los textos que interesan. Esta salvedad no quita mérito a la gran preocupación ética que respiran muchos textos, a la clara conciencia por parte de los reyes de que su obligación es el bienestar de sus súbditos, empezando por los débiles y marginados.

También es claro el interés de los dioses por el tema. Utu, Šamaš, Marduk, Enlil, Ninurta, Nergal [84], Nanše, constituyen una lista —probablemente ampliable— de divinidades interesadas por el recto orden entre los hombres. En otros textos, estos mismos dioses o algunos otros podrán aparecer dejándose llevar por el capricho o la injusticia. Pero, poco a poco, se abre Mesopotamia a la idea de que los dioses exigen una conducta moral.

Igual que en Egipto, los actos de justicia, los edictos y leyes, consejos y oraciones, con sus bellas palabras y buenos propósitos, reflejan una sociedad dividida, desigual. Son de sobra conocidos los tres grandes grupos de

[82] BWL 118-120.
[83] *Religion und Sittlichkeit,* 144.
[84] En el himno de Su-ilišu de Isin al dios Nergal se dice: «Con justicia y verdad, igual que Utu, juzga las causas» (TSA 143-146).

señores, hombres libres y esclavos (*awilum, muškenum, wardum*). Superando las clasificaciones de los antiguos legisladores y de los modernos sociólogos, los textos presentan una gama más diferenciada de personas que arrastran una vida dura.

III. CANAAN, FENICIA, IMPERIO HITITA

En comparación con Egipto y Mesopotamia, no aportan muchos datos.

1. *Ugarit* [85]

La justicia y la defensa de los más débiles adquiere especial importancia en las leyendas de Kirta y Aqhatu. En la primera, Yassib, hijo del rey Kirta, acusa a su padre:

> «No has juzgado la causa de la viuda,
> ni dictaminado el caso del oprimido,
> ni arrojado a los depredadores del pobre.
> En tu presencia no has alimentado al huérfano
> ni a tus espaldas a la viuda» (KTU 1.16 V 45-50).

La segunda dice:

> «Danilu se sentó a la entrada de la puerta,
> entre los nobles que se reúnen en la era,
> a juzgar la causa de la viuda,
> a dictaminar el caso del huérfano»
> (KTU 1.17 V 6-8 = KTU 1.19 I 21-25).

El reproche de Yassib a Kirta —despreocuparse de la justicia— es parecido al que hace Absalón a su padre David, aunque no cara a cara (2 Sam 15,1-4). El interés por las causas de huérfanos y viudas coincide con la preocupación de Isaías (1,17.23; cf. 10,1-4).

2. *Fenicia*

Muchos reyes se glorían de haber subido al trono gracias a su justicia: Yehimilk de Biblos (s. X), Kilamuwa de Y'dy-Sam'al (s. IX), Barrakab de Y'dy-Sam'al (hacia el 730), Azitawadda de Adana (s. VIII), Yehawmilk de Biblos (s. V-IV) [86]. Se trata de frases hechas sin mayor valor.

[85] La traducción está tomada de G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981). Sobre el tema, véase J. Gray, *Social Aspects of Canaanite Religion:* VTS XV, 1966, 170-192; íd., *Canaanite Kingship in Theory and Practice:* VT 2 (1952); J. Coppens, *L'ideologie royale ougaritique,* en el Homenaje a F. M. T. de Liagre Böhl (Leiden 1973); J. Oelsner, *Zur sozialen Lage in Ugarit,* en *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients* 1 (Berlín 1971) 117-123.

[86] Véanse las inscripciones de estos reyes en ANET 653-656.

3. *Imperio hitita*

Después de todo lo visto en Egipto y Mesopotamia resultan exageradas las palabras de Vieyra que citaba al comienzo del capítulo. Pero hay dos textos interesantes. En el Himno al dios Telepino se dice:

«Del oprimido, del humilde (...) tú eres padre y madre; la causa del humilde, del oprimido, tú, Telepino, te la tomas a pecho» [87].

Y en las instrucciones para los comandantes de puestos fronterizos se dice:

«No juzgará a favor de su superior, no decidirá en favor de su hermano, de su esposa o de su amigo. Ninguno gozará de favor particular. Una buena causa no la considerará mala ni una causa mala la considerará justa; hará lo que es justo» [88].

* * *

La preocupación por la justicia no surge dentro del pueblo de Israel. Antes de Moisés y los profetas hubo personas hondamente interesadas por el tema. Este trasfondo del Antiguo Oriente es importante para valorar las afirmaciones bíblicas sobre la justicia social. Pocas cosas nuevas aportan los profetas respecto al contenido. Lo más importante es su compromiso personal, que convierte las bellas palabras en frases hirientes, denuncias capaces de costarles la vida.

[87] ANET 397a.
[88] Citado por M. Vieyra, *Les textes hittites,* 566.

CAPITULO II

LA EVOLUCION SOCIOECONOMICA DE ISRAEL

Antes de analizar el mensaje de los profetas conviene conocer el ambiente en que se mueven y las circunstancias que les precedieron [1]. Porque ellos no defienden la justicia en abstracto; hablan de hechos concretos, como el latifundismo, la esclavitud, los préstamos con intereses, el comercio, que tienen tras sí una larga historia. Y antes de que alzasen su voz en favor de los débiles hubo otras personas interesadas por esos problemas. Seríamos injustos con ellas si no dejásemos constancia de su esfuerzo. E interpretaríamos mal a los profetas si los considerásemos francotiradores al margen de esta lucha más amplia por la justicia. Este capítulo no pretende hablar sólo de datos sociales y económicos; incluye la respuesta que fueron provocando en ciertos sectores de Israel.

No es fácil hablar de la evolución socioeconómica. Hace falta mucho espíritu crítico para recoger y valorar los datos que ofrece el texto bíblico.

[1] Sobre la historia de Israel, además de las conocidas obras de Noth, Lods, Bright, De Vaux, Herrmann, etc., véanse B. Mazar (ed.), *The World History of the Jewish People* (Tel-Aviv 1970ss); J. H. Hayes-J. M. Miller, *Israelite & Judaean History* (Londres 1977); H. Cazelles, *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983). Una exposición de los estudios principales realizados hasta 1940 sobre cuestiones sociales y económicas del antiguo Israel, en J. van der Ploeg, *Sociale en economische vraagstukken uit de geschiedenis van Israel, tijd der koningen:* JEOL 7 (1940) 391-399. Además de los libros y artículos sobre cuestiones concretas, que se indicarán en las notas siguientes, véanse G. Adler, *Sozialreform im alten Israel,* en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften.* II: *Supplementband* (Jena 1897) cols. 695-699; G. Beer, *Ein Beitrag zur Geschichte des Klassenkampfes im hebräischen Altertum:* «Die Neue Zeit» 11 (1892-93) 444-448; F. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten* (Berlín 1899); A. Causse, *La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'ancien Israël:* RHPhR 10 (1930) 24-60; E. Ginzberg, *Studies in the Economics of the Bible:* JQR 22 (1932) 343-408; D. Jacobson, *The Social Background of the OT* (Cincinnati 1942); H. G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa:* StUNT 14, 1978; M. Lurje, *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche:* BZAW 45 (Giessen 1927); F. Neilson, *From Ur to Nazareth. An Economic Inquiry into the Religious and Political History of Israel* (Nueva York 1959); W. Nowack, *Die sozialen Probleme in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volkes* (Estrasburgo 1892); S. Nyberg, *Beduinentum und Jahwismus* (Lund 1946); S. Nyström, *Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum AT* (Lund 1956); J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture* (Londres-Copenhagen 1926); T. H. Robinson, *Some Economic and Social Factors in the History of Israel:* ET 45 (1933-34) 264-269 y 294-300; F. Stolz, *Aspekte religiöser und sozialer Ordnung im alten Israel:* ZEE 17 (1973) 145-159; L. Wallis, *Sociological Study of the Bible* (Chicago 1912); M. Weber, *Das antike Judentum,* en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III (Tubinga 1920); F. Walter, *Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit* (Friburgo de Br. 1900), espec. 14-80.

Las tradiciones patriarcales y las sagas de distinto tipo no causan grandes problemas, ya que conocemos su tendencia manifiesta a la exageracón [2]. Pero hay datos en otras tradiciones de sumo interés y aparentemente objetivos que también se prestan a serias dudas [3].

Por otra parte, la recogida y valoración de datos se hace a menudo partiendo de un sistema. Y cabe el peligro de usar una terminología anacrónica o de encasillarse en un modelo sociológico. Términos como «capital», «capitalismo», «capitalismo temprano», «feudalismo», se usan con frecuencia para explicar la realidad socioeconómica del antiguo Israel. Pero existe una oposición cada vez mayor a su empleo, porque pueden ayudarnos a comprender un problema, pero también a deformarlo, introduciendo categorías ajenas. En cuanto a los modelos y teorías, cada autor usa el que más le convence. Causse sigue a Lévy-Bruhl; Weber aplica sus propias tesis; Lurje parte de la lucha de clases; Loretz, del capitalismo de rentas. Modelos que nacen y mueren, dando paso a otros nuevos.

En estas páginas no pretendo ser exhaustivo ni original. Es mucho lo que se ha escrito. Sólo recordaré los datos que ayudan a comprender la gran crisis que estalla el siglo VIII —muy vinculada al apogeo de la profecía—, distinguiendo tres períodos: 1) de los orígenes a la aparición de la monarquía; 2) durante la monarquía unida: Saul, David, Salomón; 3) después de la división del reino [4].

I. DE LOS ORIGENES A LA MONARQUIA

En una presentación clásica de la historia de Israel, este período abarca la edad patriarcal, estancia en Egipto, Exodo, asentamiento en Palestina y época de los Jueces. Los orígenes de Israel y sus primeros siglos de existencia plantean numerosos interrogantes y las tradiciones bíblicas esquematizan y simplifican en exceso los hechos; sólo nos fijaremos en la posible evolución de la estructura social y los conflictos que se fueron planteando.

[2] Cf. M. García Cordero, *Idealización épico-sacral en la historiografía bíblica:* XXVI Semana Bíblica Española (Madrid 1969) 85-104.

[3] Este problema se plantea sobre todo a propósito de los datos que ofrecen los libros de las Crónicas. Su historicidad la niega P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern:* WMANT 42 (Neukirchen 1973), que ve en las noticias sobre la construcción de edificios y fortalezas, organización del ejército y relatos de guerras un medio de valoración teológica del rey correspondiente, no un deseo de información objetiva. Pero la cuestión es compleja y hay que analizar caso por caso.

[4] Lurje divide la historia económica de Israel en tres etapas: la antigüedad (hacia 1400-1025), la media (con dos períodos: hasta el movimiento religioso de mediados del siglo IX y desde entonces al exilio babilónico: 1025-586) y la moderna, a partir del 586. Considero más exacto terminar una etapa de la historia económica de Israel con la muerte de Salomón. La división del reino tuvo serias repercusiones económicas, y no es preciso esperar a mediados del siglo IX para cerrar un período. Más difícil es trazar la línea divisoria entre los Jueces y la monarquía. Probablemente, la economía no cambió mucho en tiempos de Saúl con respecto a la etapa anterior. Pero ya que a nivel político tiene lugar un gran cambio, que terminará afectando a la estructura social y a la economía, parece más justo situar en Saúl el comienzo de una nueva época de la historia económica de Israel.

1. *La edad patriarcal* [5]

No entramos en los complejos problemas sobre la identidad de los patriarcas, relación entre los diversos grupos, forma de vida, etc. Las tradiciones no permiten una reconstrucción exacta de lo ocurrido [6]. Pero ofrecen datos de interés sobre la estructura social más antigua y demuestran que Israel nunca idealizó sus orígenes (error en el que ha incurrido Gottwald, como veremos más adelante).

De acuerdo con los relatos del Génesis, la estructura social se encuentra en su nivel más simple, el de la «familia» *(bayt, bêt 'ab)* [7]. El sentido del término es más amplio que entre noostros: abarca padre, madre o madres, concubinas, hijos, esclavos [8]. El padre, que hace de jefe, sacerdote y juez, es el señor absoluto de las personas y los bienes, dueño *(ba'al)* de la mujer, con poder ilimitado sobre los hijos. El número de personas que podían componer una de estas familias fluctuaría bastante. Gottwald, calculando en etapas posteriores, lo sitúa entre cincuenta y cien. Las tradiciones del Génesis ofrecen datos difícilmente conciliables. En el caso de Abrahán, el cap. 14 habla de 318 esclavos nacidos en su casa (14,14). Mucho más cercana a la realidad parece la información de 46,27 a propósito de la familia de Jacob, que emigró a Egipto: 70 personas.

Es probable que la estructura social se fuese haciendo más compleja durante este período, pasando de la simple «familia» a la «asociación protectora de familias» *(mišpaḥâ)* [9] e incluso a la tribu *(šebeṭ-maṭṭeh)*. De ellas hablaremos más adelante, ya que las tradiciones del Génesis se mueven al nivel más elemental.

La sociedad de los patriarcas no se presta a grandes diferencias. Si aceptamos, a pesar de todas las discusiones sobre el tema, que eran pastores seminómadas en vías de sedentarización, esta forma de vida no se presta a

[5] Véase especialmente W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit* (Neukirchen 1980) 31-51; íd., *Verwandschaftsgruppe und Stamm in der halbnomadischen Frühgeschichte Israels:* AOF 4 (1976) 151-165; P. A. Munch, *Verwandschaft und Lokalität in der Gruppenbildung der altisraelitischen Hebräer:* «Kölner Zeitschrift für Sociologie und Sozialpsychologie» 12 (1960) 438-457.

[6] Sobre las numerosas dificultades que plantea la historia patriarcal, véase W. M. Clark, *The Patriarchal Traditions,* en J. H. Hayes-J. M. Miller, *Israelite & Judaean History,* espec. 121-123. La postura más negativa la representan últimamente T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham:* BZAW 133 (Berlín 1974), y J. van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven 1975). Amplia recensión de ambas obras por A. de Pury en RB 85 (1978) 589-618.

[7] Además de los estudios citados en nota 5 tiene especial interés N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E.* (Londres 1980) 285-292; C. H. J. de Geus, *The Tribes of Israel* (Assen 1976) 133-150.

[8] Thiel incluye también a los hermanos del pater familias. De Geus presenta el grupo como formado por «abuelos, padres, hijos, con el añadido horizontal de diversos tíos, tías y primos, generalmente solteros» *(The Tribes of Israel,* 134s).

[9] La traducción habitual de este término es «clan». Gottwald se opone a ello basándose en que el clan es exógamo y propone la traducción que ofrezco. Para evitar peleas terminológicas usaré en adelante el término hebreo.

fomentar la propiedad privada ni a grandes lujos. Lo importante, en todo caso, es la supervivencia y el bienestar del grupo. Huérfanos y viudas estaban bajo la protección de la familia y no representaban especial problema. Según Thiel, más difícil debía ser la situación del *ger* («forastero», «emigante»), que ocupaba un puesto intermedio entre el pariente de sangre y el esclavo. Sin embargo, el problema de los *gerîm* se plantea posteriormente y no conviene adelantarlo. Cuando el Génesis habla de ellos lo hace refiriéndose generalmente a los mismos patriarcas, «forasteros» o «residentes» en Canaán (17,8; 23,4; 28,4; 35,27; 36,7; 37,1). Más complejo es el caso de los esclavos. Aunque Gn 14,14 atribuye a Abrahán 318, la cifra resulta exagerada. Pero no podemos negar que las familias patriarcales poseyesen esclavos, conseguidos probablemente a través de conflictos militares con otros grupos, no mediante compra ni esclavizando a familiares por deudas. Representan el estrato social más bajo, pero su situación no debía ser especialmente dura, salvo excepciones.

Sin embargo, no podemos idealizar la sociedad patriarcal. Las tradiciones bíblicas no cometen ese error y hablan de numerosos conflictos dentro y fuera de la familia, provocados muchas veces por cuestiones de índole económica. Como ejemplos de conflictos externos se citan el de Abrahán con Abimelec (Gn 21,22-31), Isaac con los filisteos (26,15) e Isaac con los hombres de Guerar (26,18-22). En los tres casos están en litigio unos pozos de agua, esenciales para la vida del grupo y del ganado. Y este mismo deseo de tener lo mejor o de poseer lo esencial para la vida provoca también tensiones dentro de la familia o con otros grupos emparentados. Es lo que ocurre entre Abrahán y Lot (13,5-9), Ismael e Isaac (21,9s), Esaú y Jacob (27), Jacob y Labán (30,25-43), Labán y sus hijas (31,14s). No importa la historicidad de los hechos, sino la forma en que Israel concibió y contó sus orígenes. Y lo hizo de forma normal, dando por supuesto los problemas habituales entre grupos humanos. Desde el punto de vista de nuestro estudio, el relato más interesante es el de Jacob y Labán (30,25-31,54), porque refleja la dura vida del pastor (31,38-42) y deja claro que Dios defiende a los débiles (31,42) [10]. Su mensaje teológico anticipa lo que dirán las tradiciones del Exodo sobre la opresión de Egipto y el compromiso de Dios con los que sufren.

2. *Egipto y el Exodo*

Muchas familias de las que terminaron formando el antiguo Israel no marcharon a Egipto [11]. Los autores bíblicos se han centrado exclusivamente en

[10] Sobre el relato, cf. H. Cazelles, *Laban change dix fois le salaire de Jacob*, en *Aux grands carrefours de la révelation et de l'exégèse de l'Ancien Testament. Recherches Bibliques* VIII (Lovaina 1967) 29-34; C. Mabee, *Jacob and Laban:* VT 30 (1980) 192-207.

[11] Sobre los aspectos históricos, véanse las obras citadas en nota 1, especialmente R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1975). Una alternativa radicalmente distinta es la que hace surgir al pueblo de Israel de una revolución campesina dentro de la misma población cananea. En este caso, la estancia de Egipto y el éxodo de algun(os) grupo(s) casi carece de importancia, como ocurre en la obra de Gottwald, citada en nota 7, que se presenta como un desarrollo y justificación extensa

la que consideraron más importante por su experiencia humana y religiosa. Es ingenuo intentar reconstruir la «historia» a partir de relatos tan cargados de poesía y teología. Más ingenuo y anticientífico sería negar toda base histórica o relegar a este grupo casi a un último puesto en la formación de Israel.

Las diversas tradiciones han interpretado los hechos partiendo de la conciencia de que Dios escucha el clamor de los oprimidos (Ex 2,24s; 3, 7-10.17; 4,31; 6,5-8, etc.). Entre otras cosas, porque la opresión política y económica impide captar el mensaje de Dios, como indica el relato sacerdotal sobre la misión de Moisés (Ex 6,2-9). Este compromiso de Dios con los débiles quedará anclado en la conciencia de Israel. La experiencia de Egipto se utilizará como argumento para tratar bien a ese grupo, tan castigado por la fortuna, de los «emigrantes» (Ex 22,20; 23,9, etc.). Ya hemos visto que en los países vecinos también había una conciencia clara del compromiso de los dioses con la justicia. Pero si en Israel llegó a cotas tan altas como las que reflejan los profetas se debe probablemente a una experiencia inicial del tipo que propone el Exodo.

Por otra parte, estas tradiciones son interesantes para conocer un tipo de esclavitud distinto del considerado anteriormente. No se trata aquí del esclavo vinculado a una familia, que comparte con ella mesa y techo, sino del que está al servicio del estado, trabaja duramente (Ex 1,11-14) y es maltratado con frecuencia (Ex 2,11s; 5,14). Detalles que debemos recordar al leer la historia de Salomón y otros pasajes semejantes.

3. *El período de los Jueces* [12]

En comparación con las etapas anteriores, ahora pisamos un terreno más firme. Sin embargo, los datos se prestan a interpretaciones muy dispares e incluso contradictorias. Por poner un sólo ejemplo, según Liver, asistimos ahora a «la desintegración completa del sistema tribal» [13], mientras Gottwald defiende que tiene lugar un proceso de «retribalización».

de las tesis defendidas por G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine:* BA 25 (1962) 66-87, y *The Tenth Generation* (Londres 1973). Sobre la teoría de Gottwald, cf. V. R. Wifall, *The Tribes of Yahweh:* ZAW 95 (1983) 197-209; F. R. Brandfon, *Norman Gottwald on the Tribes of Yahweh:* JSOT 21 (1981) 101-110.

[12] Cf. W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels,* 92-164; J. M. Halligan, *The Role of the Peasant in the Amarna Period:* SBL Seminar Papers 1976, 155-169. A la obra de Gottwald citada en nota 7 añádase *Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Pre-monarchic Israel:* VTS XXVIII, 1975, 89-100; íd., *Early Israel and «the Asiatic Mode of Production» in Canaan:* SBL Seminar Papers (1976) 145-154. S. Warner, *The Period of the Judges Within the Structure of Early Israel:* HUCA 47 (1976) 57-79, y *The dating of the Period of the Judges:* VT 28 (1978) 455-463 se inclina a situar el período de los jueces antes de la conquista, para resolver aparentes contradicciones entre esta época y las que le preceden y siguen. La solución resulta demasiado drástica. Sobre otras cuestiones, además de la obra de De Geus, citada en nota 7, véanse A. D. H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges* (Londres 1974); M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion:* FRLANT 92 (Gotinga 1967).

[13] J. Liver, *The Israelite Tribes,* en *The World History of the Jewish People* III, 189.

Ya que hemos tocado este tema de las tribus, conviene indicar los grados de estructuración social por encima de la «familia». Los autores bíblicos dan por supuesto que, al salir de Egipto, el pueblo ya está organizado en núcleos más amplios. En la terminología tradicional se trata de «clanes» *(mišpaḥâ)* y tribus *(šebeṭ, maṭṭeh)*. Según Gottwald, el primero de estos términos es inadecuado, ya que el «clan» es esencialmente exógamo, cosa que no ocurre en Israel. Por eso prefiere traducir «asociaciones protectoras de familias extensas» (protective association of extended families) [14].

La *mišpaḥâ* está formada por la unión de varias familias, cuyos miembros se consideran parientes e invocan a un mismo antepasado. Ordinariamente viven en el mismo lugar o, al menos, se reúnen para fiestas religiosas comunes y comidas sacrificiales (1 Sm 20,6.29). La autoridad no es monárquica. Son los «ancianos» *(zeqenîm)*, los cabezas de familia, quienes dirigen la comunidad y hacen justicia. Algunos de ellos pueden ser más influyentes, ricos o poderosos que los otros, pero, en principio, todos los cabeza de familia son iguales. Lo que caracteriza a esta organización social es la solidaridad y la dependencia absoluta del individuo con respecto al grupo. Esto crea un entramado que protege a los distintos miembros en las más diversas circunstancias: hambre, sequía, enfermedad, defunción del cabeza de familia, etc. Cuando en la época monárquica estos lazos que unen a la familia y a la *mišpaḥâ* se vayan debilitando, el individuo se verá mucho más indefenso ante las adversidades y ante la injusticia de los poderosos.

La unión de varias *mišpaḥôt* da lugar a la «tribu». Generalmente se la designa con los términos *šebeṭ* y *maṭṭeh;* ambos significan «vara», «bastón», y con ello quizá se quiere subrayar la autonomía y el poderío militar del grupo para defenderse militarmente y gobernarse. Mientras la *mišpaḥâ* se basa en lazos de sangre entre distintas familias, la tribu es una organización artificial basada en la cercanía física y los intereses comunes. El territorio, los campos que cultiva, los recursos naturales de la región, juegan un papel capital para la tribu. Pero esto no la aísla herméticamente de las otras que la rodean; hay casos de miembros de una tribu que viven en territorios de otras [15].

Uno de los problemas más debatidos a propósito del período de los Jueces es el de la organización de las distintas tribus. La teoría de Noth sobre la «anfictionía» ha suscitado una amplia discusión que se prolonga hasta hoy [16]. Ya que no afecta esencialmente a nuestro tema, lo dejaremos aparte para fijarnos en los datos que más nos interesan, que resumiría en los puntos siguientes:

a) El cambio en la forma de vida. Como indica Thiel, el asentamiento fue un proceso lento y gradual, no estuvo acompañado de un cambio social rápido. Las directrices y tradiciones de las instituciones seminómadas si-

[14] *The Tribes of Yahweh,* 258. El tema lo trata ampliamente en 257-284 y 293-318.
[15] Sobre la tribu, cf. Gottwald, *The Tribes of Yahweh,* 245-256 y 293-341.
[16] Cf. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels:* BWANT 4 (Stuttgart 1930). Sobre los antecedentes de la teoría y la discusión posterior, véase la obra de De Geus, citada en nota 7, y las de Mayes y Weippert, en nota 12.

guieron en vigor al comienzo del período sedentario y, en parte, después. El parentesco de sangre sigue siendo la base de la sociedad y la *mišpaḥâ* es de hecho la estructura básica. Pero en esta época es cuando se forman las tribus y también otros aspectos se modifican y adaptan a la vida sedentaria, la agricultura, el sometimiento a las estaciones, los trabajos del campo, cría de nuevos animales, etc. De todos estos cambios y adaptaciones quizá el más profundo (al menos el de más repercusiones para el tema de la justicia) es la dedicación a la agricultura, ya que va acompañado del problema del reparto de la tierra. La cuestión es tan importante que la Biblia le dedica numerosos capítulos (Jos 12-21) además de otros relatos sueltos.

Es cierto que no todas las tribus bajaron a Egipto. Por consiguiente, las que permanecieron en Canaán se dedicarían a la agricultura antes que las otras y no percibirían el problema al mismo tiempo. Pero el reparto de la tierra es un hecho que no admite discusión, ni siquiera en la hipótesis de Gottwald, que hace surgir a Israel de una revolución campesina dentro de los mismos cananeos [17].

La distribución de la tierra es presentada en dos tradiciones distintas: Jos 18,1-10 y Nm 26,52-56. La segunda lo propone de forma idealizada, haciendo que la cantidad de terreno dependa del número de personas de cada tribu: «Repartirás la tierra en heredad, en proporción al número de hombres. Cada uno recibirá una heredad proporcional al número de registrados. Pero la distribución de las tierras se hará por suerte: se asignará la heredad a las distintas tribus patriarcales *(maṭṭôt-ʾabotam)* y se distribuirá entre los más numerosos y los menos numerosos por sorteo» (Nm 26,52-56). La tradición de Josué es algo más realista, dentro del mismo carácter utópico; una vez que las tribus principales han ocupado sus tierras, las siete que aún no han recibido heredad deben hacer un plano del territorio que queda y dividirlo en siete lotes que se sortearán ante el Señor (Jos 18,1-10). También aquí es básica la idea de la igualdad, en el sentido de que todas las tribus reciben el mismo territorio. Pero el criterio empleado por el pasaje de Números es más justo, ya que tiene en cuenta el mayor o menor número de miembros de una tribu. Coinciden ambas tradiciones en que el reparto se hace por sorteo, para manifestar con ello la voluntad de Dios y la ausencia de arbitrariedades.

Autores como Von Waldow [18] y Pirenne [19] aceptan la historicidad de estas tradiciones, al menos en lo esencial. Pero otros relatos bíblicos, que presentan los hechos de forma distinta, merecen más crédito.

Caleb, por ejemplo, recibe (Jos 14,13) o conquista (Jue 1,10) Hebrón. No contento con ello, marcha contra Debir, que será conquistada por un sobrino suyo, Otniel. Este se casa con Acsa, hija de Caleb, y así todo queda en familia (Jos 15,13-19; Jue 1,10-15). Por otra parte, cuando su hija le pide unas fuentes de agua, se las regala sin necesidad de consultar a nadie.

[17] Véase lo dicho en nota 11.

[18] H. E. von Waldow, *Social Responsibility and Social Structure in Early Israel:* CBQ 32 (1970) 182-204.

[19] J. Pirenne, *La société hébraïque d'après la Bible* (París 1965) 70.

Esta conducta parece más cercana a la realidad y permite advertir cómo ya en tiempos antiguos se van formando grandes patrimonios.

Las tradiciones sobre las tribus de José (Jos 17,14-18), Dan (Jos 19,47; Jue 18), Judá y Simeón (Jue 1,1-21) también confirman que no recibieron la misma cantidad de terreno ni de la misma calidad. Unos tendrán que talar los bosques, otros que luchar o emigrar. Pirenne acierta más que muchos escrituristas cuando escribe: «Sin duda, la concentración de la tierra en manos de la gente más poderosa comenzó al final del período de los jueces, y el problema de las deudas pudo plantearse ya en esta época» [20]. No hay que esperar a la monarquía para constatar una injusta distribución de la tierra. Ni siquiera «al final del período de los jueces», como dice Pirenne. Es algo seguro desde el primer momento.

¿Qué ocurrió en realidad? No lo sabemos, pero podemos imaginarlo. Distintas «asociaciones» o «familas» se acercaban a las zonas cultivables y conseguían terrenos mediante compra, contrato o conquista. En algunos casos tendrían que prepararlo para el cultivo; todas las familias intervenían en el proceso y al final se sorteaba la tierra de la manera más justa posible. Según Lurje, el reparto de la tierra y del botín de guerra constituyen las bases de todas las desigualdades posteriores. Aunque se hubiese buscado la igualdad de los individuos, esto lleva a la larga, mediante la institución de la propiedad privada, a una desigualdad, ya que influyen el diverso rendimiento del suelo, el aumento o disminución del número de miembros de la familia, etc. Esto, que parece inevitable, habría podido obviarse, según Lurje, mediante la propiedad comunitaria. Digamos, por último, que estos datos sólo constituyen el comienzo de una larga historia. La monarquía agudizará los problemas del reparto de la tierra y creará las bases para un latifundismo a gran escala.

(No olvidemos que la dedicación a la agricultura repercutió también en las ideas religiosas de Israel, ya que abrió paso a cultos cananeos de fertilidad. Es una de las muchas cuestiones que nos vemos obligados a omitir) [21].

b) El segundo dato de interés que nos ofrecen las tradiciones es la *existencia de diferencias económicas*. De Vaux, hablando de las excavaciones de Tirsa, escribe: «Las casas del siglo x a. C. tienen todas las mismas dimensiones y la misma instalación; cada una representa la morada de una familia, que llevaba el mismo tren de vida que sus vecinos. Es notable el contraste cuando se pasa al nivel del siglo VIII en el mismo emplazamiento: el barrio de las casas ricas, más grandes y mejor construidas, está separado del barrio en que están hacinadas las casas de los pobres. En realidad, durante estos dos siglos se produjo una revolución social» [22].

Estas palabras pueden producir la impresión de que la sociedad anterior al siglo VIII era bastante uniforme, sin grandes diferencias sociales y económicas. Gottwald es el mayor defensor de este ideal igualitario en los mo-

[20] *Ibid.*, 72.

[21] Sobre este y otros aspectos del conflicto Israel-Canaán, cf. W. Dietrich, *Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme:* SBS 94 (Stuttgart 1979).

[22] R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 115.

mentos iniciales de Israel. «La concentración del superávit económico en familias particulares era controlada e impedida por la obligación de compartir con otras familias a través de la ayuda mutua. Más aún, puesto que la economía de Israel a lo largo del período premonárquico siguió siendo agrícola y ganadera, la oportunidad que tenían las familias fuertes de monopolizar la economía mediante el comercio o los oficios especializados era mínima» [23].

Sin duda, la sociedad premonárquica se prestaba a diferencias menos hirientes que la de siglos posteriores. Pero no podemos exagerar esta igualdad ni convertirla en un principio utópico, como lo demuestran los datos siguientes:

1. La arqueología. Si bien las excavaciones de Tirsa reflejan cierta igualdad, no ocurre lo mismo en Betel y Betšemeš, donde aparecen «grandes casas de patio, en dos o tres de cuyos lados se alzaban al menos dos pisos de estancias. Estos edificios debían ser propiedad de ancianos o personajes de cierto relieve en ambas ciudades (...). Estas viviendas estarían indudablemente bien equipadas, con sillas, mesas y lechos de madera. Este mobilario se asemejaría probablemente al que encontramos representado en pinturas y relieves egipcios y cananeos; lo cierto es que tienen cierta apariencia de 'modernidad'. La vivienda de tipo medio, sin embargo, carecía de tales refinamientos. Es probable que no hubiera en ella muebles; los lechos consistirían en fardos de paja tendidos por el suelo, aunque a veces aparecen bancos de barro sobre los que se extendería la paja como colchón» [24]. También en Meguiddo se ha excavado un magnífico edificio de hacia 1050 a. C., aunque en este caso es posible que sea de origen cananeo [25]. Las excavaciones de Debir y Hazor confirman la existencia de casas ricas y pobres, si bien antes del siglo VIII están unas junto a otras.

2. Las tradiciones de Jueces y Samuel nos hablan del fenómeno de los desocupados y aventureros en torno a Abimelec (Jue 9,4), Jefté (11,3) y David (1 Sm 22,2; 23,13). Esto demuestra la existencia de grupos marginados, sin posesiones, que buscan ganarse la vida al margen de la ley. En algunos casos parece tratarse de simples criminales a sueldo (Jue 9,4) [26], pero entre los que siguen a David se indica expresamente que era «gente en apuros o llenas de deudas o desesperados de la vida» (1 Sm 22,2), concediendo bastante importancia a los motivos económicos que podían provocar tal decisión.

3. La legislación de la época, contenida en el «Libro de la alianza» (Ex 20,22-23,19), refleja una sociedad dividida en grupos muy distintos, con posibilidades económicas diversas. Hay jefes (*naśî*: 22,27), poderosos

[23] N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 323.

[24] G. E. Wright, *Arqueología bíblica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 273.

[25] Cf. H. K. Beebe, *Ancient Palestinian Dwellings:* BA 31 (1968) 38-58, espec. 50.

[26] La connotación negativa de las personas contratadas por Abimelec viene del segundo adjetivo que se les aplica, *poḥazîm,* «fanfarrones», «aventureros». El primero, *rêqîm,* «vacíos», no se refiere a sus cualidades morales, sino a su situación económica, «sin tierras», «sin posesiones», como indica Thiel, *Die soziale Entwicklung,* 151.

(rabbîm: 23,2), esclavos (21,2ss) y esclavas (22,7ss), jornaleros *(śakîr:* 22,14), emigrantes *(ger:* 22,20; 23,9.12), pobres *('anî:* 22,4s; *dal:* 23,3; *'ebyôn:* 23,6). Considera normal que un hombre se convierta en esclavo (21,2) o venda a su hija como tal.

Todo esto demuestra que las diferencias económicas eran claras ya en tiempos de los Jueces. Lo mismo ocurre con el dato siguiente.

c) Diferencias sociales. Lurje, basándose en el Canto de Débora (Jue 5) y en los títulos que utiliza, afirma que por entonces existían en Israel cuatro clases sociales:

1. Los príncipes, que reciben diversos títulos: *p^era'ôt, roznîm, 'addirîm.* Estos «príncipes» eran los capitanes en tiempos de guerra y los legisladores en tiempos de paz. Al comienzo, su función no se distiguía de la de los ancianos *(z^eqenîm).*

2. Los nobles *(ḥorîm).* Son los grandes propietarios; entre ellos se reclutaban los capitanes del ejército.

3. Pequeños y medianos propietarios, oprimidos frecuentemente por los poderosos y con peligro de terminar formando parte de la última clase.

4. El proletariado, sin posesiones ni derechos.

A la teoría de Lurje se pueden hacer dos objeciones, una basada en el análisis de los títulos bíblicos y otra en el concepto de «clase social». Es cierto que el Canto de Débora posee gran valor histórico, aparte de que muchos lo consideran el fragmento más antiguo de la Biblia. Pero un texto poético no parece el más adecuado para describir con exactitud la estructura de una sociedad. Así constatamos que nunca menciona a los *z^eqenîm* («ancianos»), que ocupan el puesto principal en las tradiciones de la época (Jue 11,7.9.11; 1 Sm 15,30; 30,26; 2 Sm 3,17; 17,4; 19,12), mientras emplea títulos que nunca más aparecen en el Antiguo Testamento *(rozen),* sólo una vez más *(p^era'ôt,* en Jue 5,2 y Dt 32,42) o muy pocas *('addîr* sólo se usa, dentro de los textos preexílicos, en Jue 5,13; Jr 14,3; 30,21, aunque 2 Cr 23,20 nombra a los *'addirîm* en tiempos de Joás; véase también Neh 3,5; 10,30). En cuanto a los *ḥorîm,* mencionado frecuentemente en los textos posexílicos (Neh 2,16; 4,8.13; 5,7; 6,17; 7,5; 13,17), desempeñan un papel poco importante en los preexílicos; sólo aparecen en el relato de la viña de Nabot (1 Re 21,8.11) y en Jr 27,20; 39,6.

Sin embargo, la cuestión de los títulos es secundaria. Quizá convendría eliminar la distinción entre la primera y la segunda clase, englobándolas en una nobleza social y económica [27].

La segunda objeción procede del concepto de clase social. En el mismo, Marx resulta difícil de definir. Dada la imprecisión terminológica, algunos autores se niegan a hablar de «clases» en el antiguo Israel. «No es justo pretender descubrir en la antigua sociedad israelita los contrastes que han conocido, o conocen, otros ambientes humanos, entre 'nobles' y 'plebe-

[27] Uso «nobleza» en sentido amplio. En sentido estricto parece que no puede aplicarse a Israel, como indica J. van der Ploeg, *Les «nobles» israélites:* OTS IX (Leiden 1951) 49-64.

yos', 'capitalistas' y 'proletarios'. En realidad, en Israel no hubo nunca clases sociales en sentido moderno, es decir, grupos conscientes de sus intereses particulares y opuestos entre sí. Para evitar paralelos engañosos, preferimos hablar aquí de 'elementos de población'»[28]. «En oposición a Babilonia, el Israel premonárquico no era una sociedad compuesta de distintas clases. Tampoco existía una separación entre clase dominante y población sometida a servicio obligatorio, como ocurría en las ciudades-estado de la sociedad cananea. Pero Israel no era un bloque homogéneo»[29]. También Frick se niega a hablar de clases en el sentido moderno y prefiere la descripción de Sjoberg[30].

A pesar de las deficiencias de su enfoque, Lurje detecta una realidad indiscutible, reconocida por casi todos. Thiel admite que «Israel no es un bloque homogéneo». De Vaux habla de «elementos de población». Sólo el ingenuo optimismo de Gottwald puede pretender que la sociedad de los Jueces estaba dominada por el espíritu igualitario. Los «ancianos» o cabezas de familia (*z^eqenîm*) ocupaban un puesto especial; aunque a veces sólo fuera honorífico, y en otras sólo les compitiese tomar decisiones políticas o judiciales, muchos de ellos llegaron a tener gran influjo y poder, a medida que crecían su familia y sus posesiones.

Es hacia abajo donde se notan más las diferencias. Aunque no queramos hablar de «proletariado», existen grupos que viven en circunstancias difíciles: «forasteros» o «emigrantes» (*gerîm*), «esclavos», «asalariados», «desocupados». No se los puede englobar en una sola categoría y sus dificultades provienen de causas distintas, todas con matices económicos. A la hora de pensar en el antiguo Israel, sería absurdo situarlos al mismo nivel que el resto de la población. El «hebreo» (Ex 21,2) que se vende como esclavo pasa a ser posesión de un «señor» (*'adon*), por mucho que lo quiera (21,5). La igualdad también se rompe cuando un hombre debe vender a otro su hija como esclava (Ex 21,7), pierde sus tierras y debe contratarse como asalariado (Ex 22,14) o lanzarse a la aventura (Jue 9,4; 11,3; 1 Sm 22,2; 23,13). Sería absurdo decir que todo esto refleja diferencias económicas, pero no sociales. Según De Vaux, estos grupos no eran «conscientes de sus intereses particulares»; es posible que viviesen su problema de forma más individual que comunitaria, sin sentido de grupo; pero, de forma automática, tenían que situarse en los niveles más bajos.

Es ahora cuando comienza el problema de los *gerîm*. «El término *ger* se aplica a cualquier asociado a una comunidad que no es la suya. Puede ser un israelita (Jue 17,7-9; 19,16) o un extranjero. Puede ser un viajante, que sólo se queda unos días como huésped (Job 31,32). Pero esta palabra designa especialmente a una gran clase de conciudadanos que no son israelitas de nacimiento, aunque se unen a la comunidad de Israel»[31]. Quizá el término «emigrante» es el que traduce mejor la realidad. El «emigrante»,

[28] De Vaux, *Instituciones del AT*, 110.
[29] Thiel, *Die soziale Entwicklung*, 145s; véase también 109.
[30] F. S. Frick, *The City in Ancient Israel*, 110.
[31] J. Pedersen, *Israel* I, 40.

como el *ger,* puede ser de la misma o de distinta nacionalidad que la del país donde reside; como el *ger,* atraviesa momentos difícil y necesita protección, pero en ciertos casos puede alcanzar una buena posición económica (cf. Dt 28,43; Lv 25,47s). Según Pedersen, los *gerîm* debemos identificarlos fundamentalmente con los cananeos sometidos durante el asentamiento [32]; es posible que podamos aplicarles las referencias contenidas en el Libro de la Alianza (Ex 22,20; 23,9.12). Pero, en contra de Pedersen, es difícil que las normas del Levítico y del Deuteronomio fuesen escritas pensando en ellos. Los *gerîm* serían por entonces los israelitas del norte, que se trasladaron a Judá durante el siglo VIII a causa de la gran crisis política [33], sin olvidar que en cualquier momento una o varias familias podían trasladarse a otro lugar para ganarse la vida.

d) Si los datos anteriores nos han puesto en contacto con diferencias sociales y económicas, el período de los Jueces es testigo también de los *primeros esfuerzos por ayudar a los necesitados.* Se encuentran en el Libro de la Alianza (B = Bundesbuch), que autores como Jepsen, Ringgren, Noth, Sellin-Rost, Von Rad, Weiser, Procksch datan en esta época. Aunque podríamos admitir una fecha de redacción posterior, muchas de esas normas reflejan el espíritu y los problemas del período que nos ocupa [34]. En relación con nuestro tema destacaría los siguientes aspectos:

1. Preocupación por los más débiles: «No oprimirás *(ynh)* ni vejarás *(lḥṣ)* al emigrante» (Ex 22,20). «No humillarás *(ʿnh)* a viudas ni huérfanos» (22,21). Los términos son ambiguos y no sabemos qué casos tiene presente el legislador. Lo primero que exige con respecto al *ger* es que no lo opriman, refiriéndose quizá a no cargarlo con un trabajo excesivo; es el matiz que puede tener en este caso el verbo *ynh* [35] y coincide con otro precepto del código que pide el descanso semanal para el *ger* (Ex 23,12). En segundo lugar, exige que no se lo «veje» *(lḥṣ);* este verbo se distingue de los otros referentes a la opresión porque casi siempre el «vejador» y el «vejado» son de nacionalidades distintas [36]; su contenido concreto es difícil de

[32] *Op. cit.* I, 40. Un desarrollo de esta misma idea, en E. Marmorstein, *The Origins of Agricultural Feudalism in the Holy Land:* PEQ 85 (1953) 111-117, que se opone a la teoría de A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Friburgo de Br. 1896). Según éste, los *gerîm* descendían de esa mezcla de gente que acompañó a los israelitas desde Egipto (Ex 12,38), de los pueblos conquistados en Palestina y de desertores de caravanas que recorrían el territorio. Los reyes de Judá e Israel habrían fomentado su inmigración, mientras los campesinos se habrían opuesto a ella. Amplia bibliografía sobre los *gerîm* en D. Kellermann, art. *gwr:* TWAT I, 979-991.

[33] Cf. Kellermann, art. *gwr:* TWAT I, 983s.

[34] Cf. W. Caspari, *Heimat und soziale Wirkung des alttestamentlichen Bundesbuches:* ZDMG 83 (1929) 97-120; H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance* (París 1946); I. Lewy, *Dating of Covenant Code Sections on Humaneness and Righteousness:* VT 7 (1957) 322-326; S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law:* VTS XVIII (Leiden 1970); J. L. Vesco, *Les lois sociales du Livre de l'Alliance:* RevThom 68 (1968) 241-264.

[35] Cf. J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament,* 86s.

[36] Pons, *op. cit.,* 96.

describir, y Pons sugiere «un dominio vinculado a malos tratos y a trabajos forzados, es decir, una opresión que no se dirige ante todo a los bienes del oprimido, sino a su persona» [37]. Sin embargo, en el caso concreto de Ex 22, 20 propondría un matiz distinto. Ya que la norma aparece literalmente en 23,9 («no vejarás al emigrante»), y allí el contexto habla de la administración de la justicia en los tribunales, creo que 22,20 tiene en cuenta dos casos distintos: el de la injusticia que puede padecer el *ger* en su trabajo y el de la que puede sufrir en los tribunales. En cuanto a huérfanos y viudas, es difícil saber cómo se los «humilla» o «maltrata» (*ʿnh*) [38]; Isaías, uno de los mayores defensores de estos dos grupos, denuncia sobre todo las injusticias que padecen en los tribunales y por parte de los legisladores (Is 1,17. 23; 10,1-2); en esta misma línea se orienta la legislación del Deuteronomio con respecto al huérfano (Dt 24,17). Es probable que Ex 22,21 exija en líneas generales que se evite toda forma de hacer más dura la ya difícil condición de estas personas. En este apartado de los grupos más débiles podemos incluir también las leyes sobre los esclavos (Ex 21,1-10.26-27; 23,12) [39] y las referencias a los pobres (*ʿanî:* 22,24; *ʾebyôn:* 23,6).

2. Preocupación por la justa administración de la justicia. Se observa en Ex 23,1-9, donde McKay [40], eliminando añadidos posteriores, reconstruye el siguiente decálogo, que ofrezco en su traducción: 1) No levantarás falsos rumores. 2) No harás causa común con el malvado. 3) No seguirás a la mayoría con intención de hacer el mal. 4) No te opondrás a la mayoría con intención de pervertir la justicia. 5) No tomarás partido por el poderoso en su causa. 6) No apartarás al pobre (de la justicia) en su causa. 8) No matarás al inocente y al justo. 9) No absolverás al malvado. 7) No pronunciarás mentiras. 10) No aceptarás soborno.

Según McKay, este decálogo era la norma por la que debían regirse ancianos, jueces y testigos a la hora de administrar justicia en los tribunales. En este caso, como en otras propuestas de reconstrucción de textos «originales», resulta extraño que un decálogo tan perfecto haya sido eliminado por inserciones arbitrarias. De todos modos, el texto actual ofrece dos series de cinco normas sobre la conducta que se debe observar en los procesos, separadas incomprensiblemente por los vv. 4-5. Ateniéndonos lo más posible al texto masorético, la primera serie es (23,1-3):

[37] Pons, *op. cit.*, 97.

[38] Con una mujer como objeto, *ʿnh* adquiere a menudo el sentido de «violar» (Gn 34,2; Dt 22,29; Jue 19,24; 20,5; 2 Sm 13,12.14.22.32), «tener relaciones sexuales» (Dt 21,14; 22,24). En ninguno de estos casos es víctima una viuda. Por lo demás, este sentido no vale para los huérfanos.

[39] Cf. N. P. Lemche, *The «Hebrew Slave». Comments on the Slave Law Ex 21,2-11:* VT 25 (1975) 129-144; I. Cardellini, *Die biblische «Sklaven»-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts:* BBB 55 (Bonn 1981) 239-268.

[40] J. W. McKay, *Exodus XXIII 1-3,6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate:* VT 21 (1971) 311-325. La importancia de estos versos, sin hablar de decálogo, ya la había puesto de relieve A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts: Kl. Schriften* I, 278-332. También G. Beer, en su comentario al Exodo de 1939, traslada a otro sitio los versos 4-5 y titula a los otros «un espejo de jueces» (*ein Richterspiegel*), aunque lo considera dirigido a la conciencia de todos los israelitas.

1) No levantarás falsos rumores [41].
2) No te conchabes con el culpable para testimoniar en favor de una injusticia.
3) No seguirás a los poderosos [42] para hacer el mal.
4) No declararás en un proceso siguiendo a los poderosos y violando el derecho.
5) No favorecerás al pobre [43] en su causa.

La segunda (vv. 6-9):

1) No violarás el derecho de tu pobre en su causa.
2) Aléjate de causas falsas.
3) No harás morir al justo ni al inocente [44].
4) No aceptarás soborno.
5) No vejarás al emigrante.

La única diferencia esencial con McKay es que incluyo en estas leyes el v. 9: «no vejarás al emigrante». Según Beer, se trata de «una sorprendente repetición de 22,20». Más que repetir, explicita lo dicho con anterioridad, aplicándolo a la conducta con los emigrantes en los tribunales, en la misma línea de Dt 24,17 («no torcerás el derecho del emigrante»). Siglos más tarde, los profetas denunciarán las grandes injusticias que se cometen en este campo y harán depender de «implantar la justicia en los tribunales» (Am 5,15) y de jueces honestos (Is 1,25s) la salvación del país. Es lo que intentan inculcar estas normas del Código de la Alianza.

3. Teniendo en cuenta la evolución posterior, reviste especial interés la legislación sobre el préstamo y las prendas tomadas en garantía. «Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero, cargándole de intereses» (22,24). El préstamo no sólo de dinero, sino también de otros bienes, era práctica común en el antiguo Oriente, acompañado de grandes abusos [45]. Los reyes intentaron frenarlos, fijando unos máximos. En tiempos de Hammurabi, el dinero podía prestarse con un máximo del 20 por 100 de interés; el grano, con un 33 por 100.

[41] Así Beer, Noth, NBE: «No harás declaraciones falsas»; BJ: «No levantes falso testimonio». Sin embargo, este tema lo trata el Código más adelante.

[42] Así Noth, NBE. Otros dan a *rabbîm* el sentido de «la mayoría» (Beer, BJ y McKay).

[43] La norma resulta extraña, ya que pocos se inclinarían a favorecer a los pobres. Por eso algunos cambian *dal* en *gadol:* «no favorecerás al poderoso en su causa» (Noth) o insertan *gadol:* «no favorecerás ni al pobre ni al poderoso en su causa» (Beer).

[44] El TM añade: «porque no absolveré al malvado». Lo mantienen Noth, NBE, entre otros. Muchos, con LXX, traducen «y no absolverás al malvado» (Beer, McKay, BJ). Pero adviértase que las dos leyes siguientes también añaden una motivación. No es un argumento apodíctico, pero conviene tenerlo presente.

[45] Cf. R. P. Maloney, *Usury and Restriction on Interest-Taking in the Ancient Near East:* CBQ 36 (1974) 1-20; E. Szlechter, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mêsopotamiens d'avant Hammourabi:* RHPhR 35 (1955) 16-25. Sobre el tema, dentro de la legislación de Israel, véase además la bibliografía indicada en la nota 22 del capítulo sobre Ezequiel.

En Asiria, lo normal era el 25 por 100 para el dinero y hasta del 50 por 100 para el grano. Ya que Ex 22,24 habla expresamente de dinero *(kesep)*, no sabemos si en el caso del grano estaba permitido cobrar interés. Es posible que esto último se permitiese, aunque iba contra el espíritu de la ley. Y provocó la ruina de bastantes familias, que terminaron perdiendo sus campos y casas y debieron incluso vender a su hijos como esclavos. Quizá por ello, la legislación posterior prohíbe que se cobre interés no sólo en el caso del dinero, sino también por víveres o cualquier otra cosa que se presta (Dt 23,19). Relacionado con este tema se halla el de los objetos dejados en fianza: El Código sólo se fija en un caso concreto: «Si tomas en prenda la capa de tu prójimo, se la devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse» (22,25s). Tampoco sabemos si el legislador se limita a este hecho o intenta inculcar un espíritu. Lo cierto es que ni siquiera esta norma se cumplió (Am 2,8), y en épocas posteriores se toman en prenda las piedras del molino (cosa que prohibirá Dt 24,6), un animal (Job 24,3) e incluso un niño (Job 24,9).

e) Finalmente, las tradiciones nos ponen en contacto con *algunas injusticias de la época*. Llama la atención la práctica del secuestro de persona con fines lucrativos; a no ser que su prohibición (Ex 21,16) se refiera a un caso hipotético o tan poco frecuente como el de herir al padre o a la madre (Ex 21,15). También resulta curioso el frecuente uso de «robar» *(gnb)*, «lo robado» *(g^{e}nebâ)*, «ladrón» *(gannab)* en 21,36; 22,1-3.6-7.9-11. El atentado contra la propiedad privada parece relativamente frecuente. Pero el caso más interesante, porque nos sitúa en la línea de los profetas, es el que se cuenta a propósito de los hijos de Samuel, que ejercían de jueces en Berseba, «pero no se comportaban como su padre; atentos sólo al provecho propio, aceptaban sobornos y juzgaban contra justicia» (1 Sm 8,3). Los dos cargos que se hacen contra ellos los tiene en cuenta el Código de la Alianza. «Aceptar soborno» lo prohíbe Ex 23,8; «juzgar contra justicia» o «violar el derecho» *(nṭh mišpaṭ)* lo prohíbe Ex 23,6 con respecto a los pobres, pero también se sobrentiende con sentido general en 23,2. Anteriormente hemos dicho que de la administración de la justicia depende el bienestar del pueblo. Este relato lo insinúa y el mismo Samuel reconoce la importancia del tema cuando se defiende ante los israelitas: «Yo he actuado a la vista de todos desde mi juventud hasta ahora. Aquí me tenéis, respondedme ante el Señor y su ungido: ¿A quién le quité un buey? ¿A quién le quité un burro? ¿A quién he hecho injusticia? ¿A quién he vejado? ¿De quién he aceptado un soborno para hacer la vista gorda? Decidlo y os lo devolveré» (1 Sm 12, 1-3). Samuel, que ha surgido en las tradiciones anteriores con aspectos tan distintos como profeta, sacerdote, jefe militar, aparece aquí como juez con la obligación de dictar sentencia y la posibilidad de aprovecharse de su cargo. Al final de su vida puede despedirse de sus conciudadanos con la conciencia tranquila. No todos los jueces posteriores podrán decir lo mismo.

II. DURANTE LA MONARQUIA UNIDA

El apartado anterior acaba de ponernos en contacto con uno de los motivos de malestar del pueblo, que provoca su petición de una nueva forma de gobierno: la conducta de los hijos de Samuel. Es más probable que un cambio tan profundo estuviese motivado por otra causa, la grave amenaza filistea, que exigía la unión de las tribus bajo un solo jefe. No podemos entrar en los problemas de los orígenes de la monarquía en Israel, sobre los que tanto se ha escrito; tampoco nos corresponde sintetizar la historia de este siglo largo. Para ello remitimos a las obras de Noth, Lods, Bright, Ricciotti, Herrmann y a la bibliografía especializada. Sólo nos interesa la presentación esquemática de datos socioeconómicos.

1. *Saúl*

Es importante recordar que la monarquía que nace con Saúl está concebida para la guerra. No es un cambio por capricho, simplemente «para ser como los demás pueblos», sino para defenderse de otros pueblos, especialmente de los filisteos. Por ello, uno de los datos clave es que Saul comienza a formar un ejército profesional, seleccionando 3.000 hombres (1 Sm 13,2). Las dificultades iniciales debieron motivar numerosas deserciones, ya que en 13,15 y 14,2 sólo se habla de 600 soldados. Más tarde vuelve a hablarse del reclutamiento personal: «a todo mozo valiente y aguerrido que veía, Saúl lo enrolaba en su ejército» (1 Sm 14,52). Las tradiciones paralelas de 24,3 y 26,2 dan de nuevo la cifra de 3.000 hombres, aunque es difícil que Saúl saliese con un ejército tan grande en persecución de David. En cualquier caso, parece que un mínimo de 600 y un máximo de 3.000 formarían este ejército profesional, al que el rey paga repartiéndoles «campos y viñas» (22,7). No es claro que este dato corresponda a la época de Saúl. Cuando Samuel critica a la monarquía exponiendo los «derechos del rey», dice que «vuestros campos, viñas y los mejores olivares os los quitará para dárselos a sus funcionarios *(sarîs)* y ministros *(ʿebed)*» (1 Sm 8,15). Ambos términos se refieren a personajes de la corte, no a jefes del ejército. Es indudable que también los militares fueron pagados con campos, viñas y olivares, pero quizá en momentos posteriores, especialmente durante el reinado de Salomón, cuando la inactividad del ejército impedía a los jefes los ingresos correspondientes al botín de guerra. Según Van Selms [46], Saúl sólo proporcionaba a sus soldados cobijo y comida, no una paga.

Esta austeridad del ejército coincidiría con la del primer monarca. Aunque su familia era de buena posición (1 Sm 9,1) y Saúl tenía un mayoral de pastores (21,8) —lo que demuestra que sus rebaños eran abundantes—, su forma de vida resulta modesta en comparación con la de los reyes vecinos. En las excavaciones de Guebá, el palacio de Saúl parece más bien «una

[46] A. van Selms, *The Armed Forces of Israel under Saul and David,* en *Studies on the Books of Samuel.* Papers read at 3rd Meeting of Die O. T. Werkgemenskap in Suid-Afrika (Pretoria 1960) 55-66.

fortaleza, que difícilmente hubieran considerado morada digna y cómoda los monarcas de Egipto, Siria y Mesopotamia» [47]. Está formado por dos pisos, rodeados por doble muro, con potentes torres en las esquinas. Sus dimensiones aproximadas, 51 × 34 metros; bastante grande, pero muy rústico. Frente a esta austeridad, la mención de una diadema *(nezer)* y un brazalete *(ʾeṣʿadâ)* podrían reflejar los primeros síntomas de lujo (2 Sm 1,10); pero al menos la diadema o corona *(nezer)* parece un distintivo regio [48].

Más importante es saber si en tiempos de Saúl comienzan los tributos como indica 1 Sm 17,25. Pirenne admite la historicidad del dato [49], pero el contexto tan novelado le resta credibilidad. La promesa de que, a quien venza a Goliat, «el rey lo colmará de riquezas, le dará su hija y librará de impuestos a la familia de su padre» parece más cerca del cuento infantil que de la historiografía. En épocas posteriores hubo sin duda impuestos, pero en tiempos de Saúl es probable que «aquella sencilla corte se sostenía gracias a los donativos espontáneos» [50].

Según Lurje, en tiempos de Saúl comienza la segunda etapa de la historia económica de Israel: el período de la economía urbana *(Stadtwirtschaft)*, que alcanzará su punto culminante con David y Salomón. «El campesino israelita encuentra en la ciudad una demanda de sus productos agrícolas; esto le permite comprar los instrumentos caseros y agrícolas que antes debía fabricar por sí mismo. El dinero, que ya existía por entonces, fomentó el rápido desarrollo de la artesanía» [51]. Aparecen entonces numerosas profesiones, como arquitecto, artista, herrero, tejedor, ceramista, carpintero, cantero, panadero, pescador, comerciante, marinero, músico, peluquero... Entre estas diversas actividades ocupan un puesto principal la metalurgia, la minería, la cerámica y la industria textil [52].

Lurje exagera. Da por supuesto en tiempos de Saúl un proceso de urbanización difícil de admitir. El intercambio entre el campo y la ciudad debía ser todavía muy pequeño, y la economía, en gran parte, de subsistencia. Cada familia o *mišpaḥâ* produciría lo necesario para vivir, y el mismo campesino era, según las necesidades, carpintero, panadero, albañil. Otras profesiones más elevadas (arquitecto, artista, etc.) no estaban dignamente representadas en Israel ni siquiera en tiempos de Salomón, que deberá recurrir a artistas fenicios.

Lo que sí ha comenzado con Saúl es un proceso de unificación que acabará en centralización; de militarización, que acabará en militarismo; de acumulación de poder, que terminará en dictadura.

[47] G. E. Wright, *Arqueología bíblica*, 175.

[48] Cf. 2 Re 11,12 = 2 Cr 23,11 a propósito de Joás; Sal 89,40; 132,18. Pero también se habla de una diadema de Aarón (Lv 8,9; Ex 29,6; 39,30). «Brazalete» *(ʾeṣʿadâ)* sólo se usa aquí y en Nm 31,50; en Is 3,20 se emplea *ṣᵉʿadâ*.

[49] *La Societé hébräique*, 85ss.

[50] Wright, *Arqueología bíblica*, 175.

[51] Lurje, *Studien* (nota 1) 21.

[52] Lurje, *Studien*, 21-26.

2. *David (ca.* 1010-971 a. C.)

La gran tarea de David podemos resumirla, de acuerdo con Wright, en dos aspectos: la consolidación del estado (poniendo fin a las luchas con los filisteos, sometiendo a los cananeos y eligiendo una capital común para las tribus del norte y del sur) y la formación de un imperio, mediante una serie de campañas contra Amón, Moab, Edom y Siria.

Esta simple enumeración justifica un hecho nuevo con respecto al reinado anterior. El ejército aumenta y sus mandos se diversifican. David, en ocasiones, ni siquiera acude a la batalla. Lo ha organizado todo de forma distinta. Sus años huyendo de Saúl le han ayudado a formar un ejército personal, que mantendrá más tarde, distinto al que se constituye regularmente con la aportación de las tribus [53]. Así, en las listas de funcionarios de 2 Sm 8,15-18 y 20,23-26 vemos mencionados a dos generales distintos: Joab, del ejército *(ʿal hassabāʾ)* y Benaias, de la tropa personal de David, formada por quereteos y pelteos *(ʿal hakkᵉretî wᵉʿal happᵉletî)* [54]. Esto se presta a rivalidades y tensiones, como lo demuestra el que Benaias termine asesinando a Joab. Pero difícilmente podría haber actuado David de otro modo, ya que el apoyo popular pasó por momentos de crisis, como demuestra la revuelta de Absalón.

Al formar un cuerpo de guardia personal, es posible que David imitase la conducta de los faraones egipcios, como piensan Grollenberg y Muntingh. Esto coincidiría con la aparición de dos nuevos cargos en la corte, también de influjo egipcio: el de *mazkîr* («heraldo»), desempeñado por Josafat (2 Sm 8,16; 20,24) y el de *sofer* («secretario»), ocupado probablemente incluso por un egipcio [55].

Si a esto añadimos que las listas de funcionarios mencionan dos sacerdotes, Sadoc y Abiatar (8,17; 20,25), a los que más tarde se unirá «Irá, sacerdote de David» (20,26) y que, al paso del tiempo, se crea el cargo de superintendente de las levas de trabajadores *(ʿal hammas:* 20,24), vemos que han cambiado mucho las cosas desde Saúl. La organización y administración del estado se ha vuelto más compleja. Existe un grupo de personas con grandes poderes en torno al rey, capaces de intrigar (1 Re 1) y de influir en la marcha de la nación. Se están poniendo las bases para una burocracia administrativa y una clase dirigente.

Esta complejidad administrativa va acompañada de un mayor lujo de la corte. En ella existen cantores y cantoras (2 Sm 19,36), y se considera un privilegio vivir junto al rey. Así lo reconoce el anciano Barzilai, aunque él

[53] Además del artículo de Van Selms, citado en nota 46, cf. E. Benedek, *Die Kriegsführung und die Organisation des Heeres Davids.* Tesis mecanografiada (Viena 1976); B. Mazar, *The Military Elite of King David:* VT 13 (1963) 310-320; Ch. E. Hauer, *David's Army:* «Concordia Journal» (1978) 68-72.

[54] Cf. L. M. Muntingh, *The Cherethites and Pelethites - A Historical and Sociological Discussion,* en *Studies on the Books of Samuel* (Pretoria 1960) 43-53.

[55] Estas traducciones de *mazkîr* y *sofer* se basan en el detenido estudio de J. Begrich, *Sofer und mazkîr:* ZAW 57 (1940-41) 1-29, realizado antes de que R. de Vaux publicase su artículo *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et Salomon:* RB 88 (1939) 394-405.

renuncia a este honor. Surge también el primer harén de Israel. Saúl sólo había tenido una esposa, Ajinoam (1 Sm 14,50). David cuenta con ocho esposas y diez concubinas. Es probable que los ingresos para mantener esta numerosa familia y esta corte procediesen de los tributos impuestos a países extranjeros y de los terrenos personales de David. Pero se está creando un precedente pernicioso; cuando la corte aumente sus gastos, como ocurre con Salomón, será preciso cargar de impuestos a los israelitas.

Por otra parte, los años de David no son todos maravillosos. Se constatan tensiones, provocadas en gran parte por la forma (sospechosa para algunos) en que llegó al trono y por su conducta posterior (adulterio con Betsabé, asesinato de Urías, debilidad con sus hijos). Pero la acusación más grave y de mayores repercusiones es la que le hace Absalón: despreocuparse de la administración de la justicia (2 Sm 15,2-4). Esto creará un malestar creciente entre las tribus del norte y dará pie a Absalón para su revuelta.

3. *Salomón* (*ca.* 971-931 a. C.)

Los méritos de este rey son de sobra conocidos: paz, seguridad, cultura, construcciones. Nos toca estudiar más bien los aspectos sombríos, que también son fáciles de detectar.

Ante todo, aumenta el aparato administrativo [56]. La lista de 1 Re 4, 2-20 lo confirma. Ya no tenemos un secretario, sino dos, Elihaf y Ajías; curiosamente, ambos son hijos del secretario que tuvo David, Seraya; los cargos no sólo se multiplican, se heredan. Lo mismo ocurre con el sacerdocio, que pasa de Sadoc a su hijo Azarías (aunque este hecho es normal). Y el profeta Natán consigue situar en la corte a dos hijos suyos, Azarías, como jefe de gobernadores y Zabud, cuya misión no parece clara [57]. El cargo de Azarías nos remite a un hecho nuevo, la división de Israel en doce distritos, con un gobernador al frente de cada uno de ellos. Es fácil imaginar que dichos gobernadores organizarían a su vez su pequeña burocracia administrativa. Por otra parte, los asuntos internos de palacio y la administración de los bienes de la corona exigen cada vez más dedicación y se crea un nuevo cargo, el de mayordomo (*ʿal habbaît*) [58].

No un mayordomo, sino muchos, habrían hecho falta para administrar una corte en la que el rey tiene 700 esposas y 300 concubinas (1 Re 11,3). Este dato no puede ser exacto, porque Jerusalén contaba por entonces unas 5.000 personas, según los cálculos de Broshi. Pero la exageración debe basarse en hechos reales. Lo mismo ocurre con el lujo de Salomón. Su palacio, los manjares de su mesa, las libreas de los camareros, las bebidas, madera

[56] Cf. T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy:* CBOT 5 (Lund 1971).

[57] Sobre el título *rʿ hmlk,* que acostumbra traducirse «amigo del rey», cf. De Vaux, artículo citado en nota 55, pp. 403-405.

[58] Según De Vaux, *art. cit.,* 400-403, aunque este cargo parece calcado del vizir egipcio, en tiempos de Salomón se limitaba a los asuntos internos de palacio y la administración de los bienes de la corona. También Begrich, *art. cit.,* 25-27, insiste en que David no quiso introducir en Israel un cargo como el de vizir, para mantener todo el poder bajo su control personal.

de sándalo, piedas preciosas, oro en cantidad, el trono de marfil recubierto de oro fino, la vajilla de oro, el ajuar del salón de oro fino (1 Re 10,4-5. 11-21), pueden superar con mucho a la realidad, pero no es pura invención. A estos gastos hay que añadir los provenientes de la construcción del templo (1 Re 7,13-51), del palacio (1 Re 10,16-22) y de los otros edificios públicos y fortalezas extendidos por el resto del país [59].

Para hacer frente a estos enormes gastos, Salomón cuenta con los impuestos a los países sometidos (1 Re 5,1; quizá 10,24-25), el impuesto a las caravanas, comerciantes y tránsito de mercancías (10,15) y el comercio exterior [60], basado sobre todo en la compra-venta de caballos y carros y en una flota, aunque no queda claro si es suya (1 Re 9,26), de Jirán de Tiro (10,11), o van juntas las naves de los dos (10,22). Lo cierto es que traen oro, madera de sándalo, piedras preciosas, plata, marfil y pavos reales. Ni siquiera con esto era posible hacer frente a tantos gastos, y Salomón adoptó otras dos medidas: pidió un préstamo a Jirán de 120 talentos de oro (9,14) y, lo que es más grave, impuso un tributo al pueblo. Este es el motivo de la creación de los doce distritos, ya que cada gobernador debía aportar «diariamente» treinta *kor* (unos 13.500 litros) de flor de harina —el doble de harina ordinaria—, diez bueyes cebados, veinte toros y cien ovejas, aparte de los ciervos, gacelas, corzos y las aves de corral (1 Re 5,2-3). También suministraban cebada y paja para los caballos de tiro y de montar (5,8) [61]. De nuevo nos hallamos ante exageraciones inadmisibles. Pero no podemos negarles un fundamento, y debemos reconocer que «la política de impuestos de Salomón significa una nueva época en la historia económica de Israel» [62].

Por otra parte, la abundancia de construcción obligó a imponer el trabajo forzoso [63]. Según 1 Re 9,20-21, «Salomón hizo primero una leva de trabajadores no israelitas entre los descendientes que quedaban todavía de los amorreos, hititas, fereceos, heveos y jebuseos», añadiendo luego que «a los israelitas no les impuso trabajos forzados» (v. 22). Esta idea la admite Sulzberger, pero es más segura la opinión de Mendelsohn y Myers, que admiten un sometimiento de las tribus del norte a trabajos forzados. Así lo reconoce 1 Re 5,27: «el rey Salomón reclutó trabajadores de todo Israel:

[59] Conviene recordar el alto costo de la «paz» salomónica, basada en un ejército mucho más numeroso, provisto de carros y caballos y con nuevas fortalezas. El tema lo ha expuesto C. Hauer, *The Economics of National Security in Solomonic Israel:* JSOT 18 (1980) 63-73. El autor juzga muy duramente esta política, ya que sus enormes gastos no sirvieron de nada en los momentos clave; no consiguieron acabar con las revueltas continuas de edomitas y sirios (1 Re 11,23-25) ni pudieron impedir que las tribus del norte se independizasen de las del sur (1 Re 12).

[60] Cf. M. Elat, *Monarkin och handelsutvecklingen i det gamla Israel:* SEÅ 45 (1980) 19-39, que se centra casi exclusivamente en el reinado de Salomón. Este artículo coincide casi por completo con el capítulo escrito por el mismo Elat, *Trade and Commerce,* en *The World History of the Jewish People* IV/2, 173-186.

[61] El TM sugiere que estos víveres venían a Salomón de los reyes extranjeros. Pero es orden auténtico el que reflejan los LXX.

[62] Lurje, *Studien,* 27; ver también 44ss.

[63] Cf. I. Mendelsohn, *On Corvée Labor in Ancient Canaan and Israel:* BASOR 167 (1962) 31-35; íd., *State Slavery in Ancient Palestina:* BASOR 85 (1942) 14-17; A. F. Rainey, *Compulsory Labour Gangs in Ancient Israel:* IEJ 20 (1970) 191-202.

salieron treinta mil hombres». A Jeroboán se lo presenta como «capataz de todos los cargadores de la casa de José» (11,28). Y, a la muerte del rey, los israelitas pedirán a su hijo que los libre «de la dura servidumbre a que nos sujetó tu padre y del pesado yugo que nos echó encima» (12,4). No olvidemos en todo esto que, cuando habla de «Israel», el autor bíblico piensa en las tribus del norte. Son ellas, no la tribu de Judá, las sometidas a trabajo forzoso. Judá también se vio exenta de la repartición en distritos, y queda al margen, con autonomía propia (4,20).

Esta es la mayor injusticia del reinado de Salomón; sobre todo, teniendo en cuenta que el trabajo y los tributos beneficiaban especialmente a los del sur. Es fácil comprender el intento de rebelión de Jeroboan (11,26-40) y la posterior independencia de las tribus del norte (1 Re 12).

Junto a esto, el estudio de las importaciones y exportaciones revela otra gran injusticia. Lo que llega a Jerusalén, como fruto de acuerdos comerciales, impuestos y actividad de la flota, son sólo productos destinados a la corte y a la aristocracia: cedros, cipreses, madera de sándalo, oro, plata, marfil, piedras preciosas, incienso, mirra, perfumes, carros, caballos. Si sólo se tratase de esto sería un lujo inútil. Pero es grave constatar que al mismo tiempo, y para conseguir algunos de estos productos, se están exportando artículos de primera necesidad en grandes cantidades. A Jirán de Tiro se paga anualmente 20.000 *kor* de trigo y 20.000 de aceite (5,25). Si aceptamos que Salomón recibe cada día 30 *kor* de flor de harina (5,2), al cabo del año recibiría 10.950 *kor*. Casi el doble hay que pagar a Jirán. Indudablemente, debió salirle cara al pueblo la madera de cedro y de abeto para el templo y el palacio real. El campesino lo sintió como «un pesado yugo y una dura servidumbre» (12,4) y el profeta Miqueas podrá decir con razón, siglos más tarde, que Jerusalén está construida con la sangre de los pobres (Miq 3,9-11).

4. *El siglo X a. C.*[64]

La imagen que hemos dibujado hasta ahora resulta muy negativa. La monarquía parece el conjunto de todos los males[65]. Algo inevitable cuando queremos esbozar las causas que llevaron a la gran crisis social y económica del siglo VIII a. C. Pero no podemos ignorar los logros de este período. «La época más espectacular y de mayor grandeza que conoció Israel se desarrolla inmediatamente antes y después del año 1000 a. C. (...). En el curso de dos generaciones, aquellas tribus unidas apenas entre sí por una alianza religiosa (...) se convirtieron en un estado fuerte y unido. Aquel pueblo,

[64] Cf. H. Reviv, *The Structure of Society*, en *The World History of the Jewish People* IV/2, 125-146, espec. 137ss. El cambio que se produce desde un punto de vista político lo analiza J. W. Flanagan, *Chiefs in Israel:* JSOT 20 (1981) 47-73.

[65] Una crítica durísima a la monarquía, desde el punto de vista social y económico, es la del discurso de Samuel, cuando proclama los «derechos del rey» (1 Sm 8,11-17). A veces se ha visto en ellos los abusos de épocas posteriores. En contra, I. Mendelsohn, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit:* BASOR 143 (1956) 17-22 piensa que estas palabras describen la sociedad semifeudal cananea y denuncian prácticas normales en Alalak y Ugarit.

pobre hasta la desesperación, alcanzó de pronto un alto grado de prosperidad material y de riqueza. La arqueología nos ha aportado pruebas más que suficientes de la abundancia de que disfrutaban los campesinos y de la prosperidad que alcanzó todo el pueblo (...). Apenas cabe exagerar la importancia de la derrota infligida a los filisteos y de la instauración de un fuerte gobierno central. Ello significó, por una parte, la puesta en marcha de una revolución industrial. Roto el poderío de los filisteos, la fundición del hierro dejó de ser un secreto y se convirtió en un bien común. La primera herramienta agrícola fechable con seguridad es una reja de arado encontrada en Guebá, la capital de Saúl. A partir de entonces, cada labrador poseía hachas, azadones, rejas de arado, hoces y podaderas de hierro. Con ello mejoraron indudablemente los métodos agrícolas (...). También reemplazó el hierro al cobre y al bronce con ventaja en la fabricación de otras herramientas, dada su mayor dureza (cf. 1 Cr 22,3) (...). Nuestros descubrimientos nos hablan también de un aumento de la población, de una mejora de las construcciones y de la fabricación de la cerámica y de una elevación del nivel general de vida. Todo esto aparece claro en las excavaciones, que nos ponen en contacto con el primer *boom* israelita»[66].

Las páginas anteriores obligan a matizar algunos aspectos demasiado optimistas de Wright. Como en tantos otros momentos de la historia, el progreso material, indiscutible, fue acompañado de injusticias y opresiones, aunque también los más débiles mejorasen su nivel de vida. A continuación nos fijaremos en los grandes cambios que tienen lugar en este siglo.

El primero afecta directamente a la estructura social anterior. La tribu, y las *mišpaḥôt* que la constituyen, se ven seriamente afectadas por la centralización política, el urbanismo, la organización del ejército, el nombramiento de gobernadores, etc. Su antiguo poder y autonomía se debilitan grandemente. Los «ancianos» ya no son la autoridad indiscutible. Sobre ellos, al menos junto a ellos, están los funcionarios reales; y, por encima de todos, el rey. El sistema tiene sus ventajas. De lo contrario, los «ancianos» de Israel no habrían acudido espontáneamente a David para que reinase también sobre las tribus del norte (2 Sm 5,3). Pero éstas, al perder su poder, perderán también la capacidad de proteger a las distintas *mišpaḥôt,* a sus familias y a los individuos.

El segundo gran cambio lo constituye el proceso de urbanización[67], que podemos ejemplificar en el caso de Jerusalén[68]. Broshi, Eisman y Wilkinson han estudiado su crecimiento, empleando métodos distintos; aunque sus datos no coinciden en general para el mismo momento, la visión que ofrecen es bastante coherente.

[66] Wright, *Arqueología bíblica,* 173s.

[67] Cf. E. Neufeld, *The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel:* HUCA 31 (1960) 31-53; F. S. Frick, *The City in Ancient Israel* (Missoula 1977).

[68] Cf. M. Broshi, *La population de l'ancienne Jérusalem:* RB 82 (1975) 5-14; íd., *The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh:* IEJ 24 (1974) 21-25; M. M. Eisman, *A Tale of Three Cities:* BA 41 (1978) 47-60; J. Wilkinson, *Ancient Israel - Its Water Supply and Population:* PEQ 106 (1974) 33-51.

	Broshi/Eisman	*Wilkinson*
David	2.000 hab.	2.500 hab.
Salomón	5.200 »	—
Ezequías	—	10.000 »
Josías	20.000 »	—

Es interesante advertir que la gran expansión de Jerusalén tiene lugar durante el reinado de Josías, después de la caída del reino norte, como resultado en gran parte de una emigración israelí. Pero ya en tiempos de Salomón se duplica el número de habitantes. Un fenómeno parecido debió ocurrir en Jasor, Meguiddo, Guezer, Bejorón de Abajo, Baalat, etc. (1 Re 9,15-19)[69]. Este hecho es valorado en general negativamente.

Según Frick provocó la aparición de la clase alta, ya que los elementos dirigentes se concentraron en las ciudades; antes de la aparición del urbanismo, la sociedad era bastante igualitaria[70].

Para Maon, «se podría enunciar la tesis de que, en la Biblia, la ciudad ha creado la propiedad privada»[71].

Neufeld afirma que las ciudades aparecidas durante la monarquía difieren por completo de las antiguas. Su crecimiento fue en parte el resultado de un nuevo control sobre más recursos de los necesarios para la mera subsistencia. «Estos recursos se adquirieron en gran parte por el abuso del poder. El desarrollo de la vida ciudadana se basa en los precarios fundamentos de la esclavitud, la explotación, el trabajo forzado y unos impuestos extremadamente altos»[72].

Es difícil estar plenamente de acuerdo con Frick y Maon. Llevan algo de razón, pero no toda. La clase alta no aparece con el urbanismo: existía ya de antes; aunque es cierto que ahora se concentra y puede provocar la aparición de una «conciencia de clase» y una defensa común de los propios intereses. Esto es probablemente lo que ocurre a los jóvenes que aconsejan a Roboam; no quieren renunciar a las ventajas conseguidas en años anteriores por los jerosolimitanos y animan al rey a imponer una carga aún más dura a las tribus del norte (1 Re 12). Tampoco podemos decir que la propiedad privada comience con las ciudades. Ya existía anteriormente, como lo demuestran las tradiciones de Jueces y Samuel, el Código de la alianza y los casos de Nabal y Barzilai, ricos propietarios, aunque no viven en la ciudad. En cuanto a la opinión de Neufeld, puede parecer exagerada y demagógica, pero concuerda con la crítica que hará Miqueas a Jerusalén. Tanto éste como otros profetas vieron en la capital el centro de las injusticias, porque en ella se acumulaban los poderes civiles, militares, religiosos. Sin

[69] Cf. Y. Aharoni, *The Stratification of Israelite Megiddo:* JNES 31 (1972) 302-311; M. Kenyon, *Royal Cities of the OT* (Londres 1971).

[70] *The City in Ancient Israel,* 111.

[71] Art. *Proprieté,* en DBS VIII, 1350.

[72] *The Emergence* (nota 66) 41. Implícitamente se encuentra aquí la oposición campo-ciudad, admitida también por M. Weber, *Das antike Judentum,* 26s, para el antiguo Israel.

deseos de convertirlos en representantes de una oposición entre el campo y la ciudad, la capital despierta bastantes sospechas para ellos.

Por otra parte, la urbanización implica una emigración y la disolución de vínculos familiares. El individuo se encuentra más desamparado.

El tercer gran cambio se refiere a la estratificación social. En contra de Gottwald, no hemos admitido que la sociedad de los Jueces fuera igualitaria. Existían diferencias y «elementos distintos de población», desde el «anciano» importante hasta el jornalero y el esclavo. Estas diferencias no las crea la monarquía, pero las acentúa. Si aceptamos que los *gerîm* son inicialmente los cananeos sometidos, el problema adquiere grandes proporciones con David, que consigue unificar y someter todo el territorio. Hemos asistido también a la aparición de una clase dirigente y una burocracia administrativa; aunque sólo conozcamos los nombres de pocos de sus miembros, es fácil imaginar el número de personas que trabajaban a su servicio, a lo largo y ancho de todo el país. Junto a ellos, un ejército cada vez más profesional. Y una clase trabajadora al servicio de la corona, que cada tres meses debe dedicar uno a talar árboles en el Líbano (1 Re 5,27s), además de los cargadores y canteros en la montaña (5,29s).

Nos hallamos en un mundo nuevo y así se advierte también en las profesiones. Hasta ahora, la economía ha sido básicamente de subsistencia; la familia producía lo necesario para vivir. Ahora comienzan las especializaciones y encontramos profesiones muy diversas. Los textos bíblicos hablan a partir de este momento de artistas, panaderos, tejedores, constructores, barberos, pescadores, marineros, médicos, metalúrgicos, carpinteros, joyeros, músicos, ingenieros militares, arquitectos, cocineros, molineros, alfareros, comerciantes, bataneros, herreros, roperos, secretarios, conductores de carros, perfumistas... Algunas de estas profesiones son anteriores al siglo X, otras sólo están atestiguadas en textos posteriores a la época. Pero el fenómeno de la diversificación del trabajo es indiscutible y dará pie también a una sociedad diversa, con distintos niveles de vida y grados de prestigio.

El cuarto dato de interés se refiere a los bienes de la corona y su administración [73]. Antes de la monarquía sólo existen territorios comunitarios (de la tribu o de la *mišpaḥâ)* y territorios privados. Aparecen ahora las propiedades de la corona, indispensables para pagar a los empleados de la corte, a los militares, y para las herencias a los hijos del rey. Este patrimonio de la corona se formó por tres procedimientos:

1. Compra de terrenos, como demuestran los casos de la adquisición por David de la era de Arauná (2 Sm 24,24), o de la colina de Somer por Omrí (1 Re 16,24); es el procedimiento que inicialmente intenta Ajab con Nabot para conseguir su viña (1 Re 21).

2. Cuando tenía lugar un cambio dinástico, no sólo se apropiaban los bienes de la corona, sino también los de los familiares si no había herederos; es lo que ocurre en el caso de David con los terrenos de Saúl.

[73] Cf. M. Noth, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung:* ZDPV 50 (1927) 211-244; Z. Ben-Barak, *Meribaal and the System of Land Grants in Ancient Israel:* «Bib» 62 (1981) 73-91.

3. Confiscación de las propiedades de los condenados por motivos políticos (caso de Nabot) y de los emigrantes y huidos (como ocurre a la viuda de la que habla 2 Re 8,1-6).

Parte de estos bienes de la corona los entregaba el rey a sus empleados, a los jefes militares y también a los sacerdotes; de Am 7,16 se deduce que el sumo sacerdote de Betel, Amasías, poseía tierras; lo mismo ocurre en el sur con el sacerdote Abiatar, que tiene propiedades en Anatot (1 Re 2,26). Quizá el rey conservaba la propiedad última, y así se explica la conducta cambiante de David con respecto a los territorios de Saúl (2 Sam 16,4; 19, 3). Otra parte de esas posesiones las conserva para sí, bajo la administración de un encargado especial, el «mayordomo» (1 Re 4,6; 16,9; 18,3; 2 Re 18,18, etc.). Pero no bastaban para mantener a la corte, y por eso Salomón organizó la recaudación de impuestos, dividiendo el norte en doce distritos.

Es probable que los bienes de la corona no provocasen grandes injusticias. Los profetas no denuncian a los reyes como los principales culpables del latifundismo. Pero sí tenemos el famoso caso de Nabot. Indirectamente, la corona pudo provocar en los mismos a los que había repartido tierras el deseo de ampliar sus dominios. Los procedimientos pudieron ser en ocasiones los mismos empleados por Jezabel.

Quizá la mayor culpa de la monarquía, especialmente con David y Salomón, es haber propuesto un ideal de vida en el que el lujo y la riqueza ocupan un puesto importante. Ha creado cargos a los que se puede aspirar, por los que se lucha y conspira. La subida de Salomón al trono es un triste ejemplo de estas intrigas de palacio y de ambiciones mal disimuladas.

No todo es malo en el siglo X y nadie puede frenar la historia. Pero muchas cosas han cambiado, no siempre en buena dirección.

III. DE LA DIVISION DEL REINO AL SIGLO VIII

Terminaremos esta breve síntesis recogiendo algunos datos de este período, sobre los principales problemas y los intentos de solución. Nos interesa ver cómo se llegó a la gran crisis del siglo VIII, que conoceremos más de cerca mediante las introducciones a Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. Los problemas cronológicos, tan complejos en este período [74], afectan relativamente poco a nuestro estudio. Sigo las fechas propuestas por Pavlovský-Vogt.

[74] Cf. W. F. Albright, *The Chronology of the Divided Monarchy of Israel:* BASOR 100 (1945) 16-22; J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda,* 1929; A. Jepsen, *Zur Chronologie der Könige von Israel und Juda:* BZAW 88; íd., *Noch einmal zur israelitisch-jüdischen Chronologie:* VT 18 (1968) 31-46; íd., *Ein neuer Fixpunkt für die Chronologie der israelitischen Könige?:* VT 20 (1970) 359-361; J. M. Miller, *Another Look at the Chronology of the Early Divided Monarchy:* JBL 86 (1967) 276-288; C. Schedl, *Textkritische Bemerkungen zu den Synchronismen der Könige von Israel und Juda:* VT 12 (1962) 83ss; E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Chicago ²1965); V. Pavlovský-E. Vogt, *Die Jahre der Könige von Juda und Israel:* «Bib» 45 (1964) 321-347.

1. *El reino de Israel* (931-720)

Durante los reinados de Jeroboán I, Nadab y Basa, que abarcan en total cuarenta y cinco años, se consignan guerras ininterrumpidas entre estos reyes y los de Judá (1 Re 15,6.7.16). Salen a flote las antiguas rencillas, que significan también un desgaste económico para ambos reinos. No sabemos con exactitud la gravedad de los conflictos. Sólo en un caso se nos informa más detenidamente. Basa de Israel realiza una campaña contra Judá y fortifica Ramá para cortarle las comunicaciones. Entonces Asá de Judá «cogió la plata y el oro que quedaban en los tesoros del templo y del palacio y... los envió a Benadab, rey de Siria». Este acepta ayudarle, invade el norte de Israel y devasta Iyón, Dan, Abel bet Maacá, la zona del lago y toda la región de Neftalí. En consecuencia, Basa de Israel se retira a su capital y Asá de Judá desmonta las piedras y leños con que fortificaban los israelitas Ramá, aprovechándolos para fortificar Loma de Benjamín y Atalaya (1 Re 15, 16-22). Me he detenido en el episodio porque es sintomático del desgaste económico que supone para el Norte y el Sur estas guerras fratricidas. Israel sólo consigue que le devasten su zona norte; Judá, a cambio de sus tesoros, obtiene troncos y piedras. Esto demuestra que sólo la política de buena vecindad, como ocurrirá en tiempos de los omridas, hará posible una etapa de prosperidad económica.

Muchos años antes, a los cinco exactos de producirse la división, es decir, en el 926, Israel se enfrentó con otro grave conflicto: la invasión del faraón Sisac. La Biblia no informa de las repercusiones que tuvo esta campaña para el Norte, pero sí los documentos egipcios [75]. Penetrando desde Edom y Judá, llegó hasta la llanura de Esdrelón y ocupó Meguiddo. En la lista de ciudades sometidas a tributo aparecen algunas de Israel. Estas invasiones extranjeras son la segunda fuente de problemas para la débil economía del reino.

La tercera la constituyen las guerras civiles. El año 885 estalla una de ellas, que enfrenta a los partidarios de Tibní y Omrí, después que Elá y Zimrí hayan desaparecido en el breve espacio de una semana (1 Re 16,8-22).

Esta guerra civil, ganada por Omrí, dará paso a uno de los pocos períodos de esplendor, bajo este rey y su hijo Ajab. Por entonces se construye Samaría (1 Re 16,24) y tienen lugar importantes victorias sobre los sirios de Damasco (1 Re 20), que permiten recuperar territorios perdidos y restaurar las relaciones comerciales (1 Re 20,34). Signo del poderío de Israel lo tenemos en el relato de la batalla de Qarqar (año 853), donde Ajab pudo oponer a los asirios dos mil carros de combate.

Pero el horizonte se ensombreció pronto. El mismo año 853, en nueva batalla contra los sirios, muere Ajab. Y uno más tarde se rebela e independiza Moab (2 Re 3,4s). Las guerras contra Siria siguen haciendo estragos, y el pueblo pasa por una grave situación de hambre (2 Re 4,42-44; 6,25-29; 8,1). También poseemos datos sobre el fenómeno de la esclavitud por deudas (2 Re 4,1-7). Las tradiciones sobre Eliseo nos ponen en contacto con

[75] Cf. ANET 263s y la bibliografía que allí se indica.

grupos de personas humildes, que carecen de lo elemental para la subsistencia, a las que el profeta debe alimentar y ayudar. Es cuando nos sentimos más cerca de la gran crisis social del siglo VIII. Probablemente, muchas de sus causas radican en no haber solucionado el problema de muchos campesinos un siglo antes.

Las derrotas militares, el descontento de amplios sectores pobres, la injusticia cometida con Nabot (1 Re 21), la actitud religiosa de los omridas, contraria a la mentalidad de los grupos más conservadores e incluso fanáticos, llevaron a la revolución de Jehú el año 841 (2 Re 9-11). Nueva guerra civil, con gran derramamiento de sangre y pocas ventajas para el pueblo. Porque también Jehú es derrotado por Hazael de Damasco (2 Re 10,32) y deberá además pagar tributo a Salmanasar III de Asiria: «plata, oro, un tazón de oro, un vaso de oro con una base en punta, vasos de oro, de estaño, el cetro de un rey y *puruthu* (?) de madera» (ANET 281). Poco a poco, Israel pierde casi todo su ejército; de los dos mil carros de combate de Ajab sólo quedan diez en tiempos de Joacaz (2 Re 13,7). No es raro que bandas de moabitas hagan incursiones anuales contra Israel (2 Re 13,20).

Pero el comienzo del siglo VIII traerá una nueva era de esplendor. Joás obtiene victorias sobre Damasco (2 Re 13,25) y Judá (2 Re 14,8-14); esta última clamorosa: aprisiona al rey de Judá, lo conduce a Jerusalén, donde abre una brecha de 200 metros en las murallas, y se apodera del oro, la plata, los utensilios que había en el templo y en el tesoro del palacio.

En tiempos de su sucesor, Jeroboán II (782-753), aumenta el poderío y el lujo. Israel se extiende hacia el norte (2 Re 14,25) y conquista Damasco y Jamat (2 Re 14,28). Esta época la estudiaremos detenidamente en la introducción a Amós. Los años que siguen hasta la desaparición del reino (722) en la introducción a Oseas. Baste recordar que es el último período de esplendor económico, pero acompañado de grandes injusticias. La riqueza está repartida de forma desigual y un amplio sector de la población se encuentra oprimido por quienes tienen toda clase de poder.

Antes de recoger los datos sobre Judá diremos algo sobre el problema de la violencia política en el reino Norte. De sus diecinueve reyes, siete murieron asesinados y uno se suicidó al verse en peligro. Alt justifica estas frecuentes conspiraciones y guerras civiles aduciendo que la monarquía en Israel no era hereditaria, sino carismática. Su teoría no parece exacta [76]. Israel tenía una concepción hereditaria de la realeza, igual que Judá. Las causas de revueltas y asesinatos habría que buscarlas, según Ishida en: 1) los fracasos militares de la dinastía reinante; recuérdese que todos los usurpadores fueron militares; 2) las rivalidades entre las tribus; 3) el antagonismo entre la clase dirigente y el pueblo, con su exigencia de justicia social y de reforma cultual.

[76] Cf. T. C. G. Thronton, *Charismatic Kingship in Israel and Judah:* JTS 14 (1963) 1-11; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria* (1967) 200ss. El estudio más detenido sobre el tema es el de T. Ishida, *The Royal Dinasties in Ancient Israel:* BZAW 142 (Berlín 1977).

2. *El reino de Judá*

La separación de las tribus del Norte al comienzo del reinado de Roboán supuso un serio revés para la economía judía. La corte de Jerusalén, acostumbrada a vivir de los impuestos a los doce distritos, se vio obligada a prescindir de ellos. Con Edom y Siria tampoco se podía contar, ya que habían obtenido cierto grado de independencia incluso en tiempos de Salomón. Para colmo, a los cinco años de la división, el faraón Sisac invade Judá. En este caso sí nos informa la Biblia: «Sisac, rey de Egipto, atacó a Jerusalén. Se apoderó de los tesoros del templo y del palacio, se lo llevó todo, con los escudos de oro que había hecho Salomón. Para sustituirlos, el rey Roboán hizo escudos de bronce» (1 Re 14,25-26). Símbolo del cambio de los tiempos.

Ya hemos hablado de las luchas continuas entre Judá e Israel, que obligaban a gastos innecesarios (1 Re 15,18) para lograr una efímera tranquilidad. Sólo en tiempos de Josafat (870-848), que mantiene buenas relaciones con los omridas, se consigue un primer período de apogeo desde la muerte de Salomón. Los filisteos y árabes le pagan tributo (2 Re 17,11) y se fortifica el país (2 Cr 17,1-2). Este dato es interesante, porque está muy relacionado con los bienes de la corona. Se dice que Josafat «instaló guarniciones en todas las fortalezas de Judá y nombró gobernadores en el territorio de Judá» (2 Cr 17,2); «todo Judá le pagaba tributo y llegó a tener gran riqueza y prestigio» (v. 5); «construyó fortalezas y ciudades de avituallamiento en Judá. Tenía muchas propiedades en las ciudades de Judá» (vv. 12-13). En resumen, Josafat robustece tremendamente su poder (el alto número de soldados de que se habla en los versos 14-19 es exagerado, pero sintomático de la importancia del ejército) y lo emplea para asegurar el pago de tributos de «todo Judá». Asusta también el número de «gobernadores» (*n^{e}ṣibîm*) y guarniciones. Deben vivir a costa de los campesinos. Un siglo más tarde, la dura situación condenada por Miqueas podría estar muy relacionada con estos pequeños focos de poder. El libro de los Reyes no presenta a Josafat como un déspota; todo lo contrario. Más tarde hablaremos de sus medidas judiciales. Pero sin duda tuvo un gran deseo de enriquecerse —el texto afirma el resultado, no la intención— y lo consiguió en parte a costa del pueblo. Encontramos de nuevo el mismo fenómeno constatado en el reino Norte. Una época de esplendor durante el siglo IX pone las bases de las grandes injusticias del siglo VIII.

Si la decadencia de Israel comienza el 853, la de Judá no tarda mucho. Durante el reinado de Jorán (848-841) se independizan Edón y Libna (2 Re 8,22). Clara muestra de debilidad, confirmada por las devastaciones que llevan a cabo filisteos y árabes en territorio judío (2 Cr 21,16s). El reinado de Joás (835-796) es testigo de derrotas ante los sirios (2 Cr 24,33), que se apoderan de Gat y sólo se aleja de Jerusalén después de recibir «todas las ofrendas votivas de los reyes de Judá... más todo el oro que había en el tesoro del templo y del palacio real» (2 Re 12,18-19).

Israel comenzó a recuperarse a comienzos del siglo VIII. Judá tardó más. En parte, por la insensatez de Amasías (796-767), que, después de derrotar

a los edomitas (2 Re 14,7), desafía al rey de Israel. Ya hemos hablado del duro castigo que éste le infligió (2 Re 14,8-14). El malestar llegó a ser tan grande que tramaron una conspiración contra Amasías, asesinándolo en Laquis (2 Re 14,19).

Los reinados siguientes de Azarías (= Uzías) y Jotán nos trasladan a la época de Isaías, que estudiaremos más despacio al hablar de este profeta. Es una nueva etapa de esplendor, con la reconquista de Elat (2 Cr 26,2) y las victorias sobre filisteos, árabes y meunitas, mientras los amonitas pagan tributos (2 Cr 26,6-8). Se llevan a cabo nuevas construcciones en Jerusalén (2 Cr 26,9) y el rey amplía y mejora sus posesiones agrícolas y ganaderas. «Levantó torres en el desierto y cavó muchos pozos para el abundante ganado que poseía en la llanura y la meseta; también tenía labradores y viñadores en los montes y las huertas, porque a Uzías le gustaba el campo» (2 Cr 26,10). No es un amor bucólico. Es el campo como fuente de ingresos. Ambos detalles —edificaciones en Jerusalén y ampliación de los recursos agrícolas— coinciden con la situación denunciada años más tarde por el profeta Miqueas.

Los decenios que siguen los conoceremos por las introducciones a este profeta y a Isaías. Con el siglo VII nos pondrán en contacto Sofonías y Jeremías.

3. *Visión de conjunto*

La división del reino a la muerte de Salomón, las guerras fratricidas y la amenaza de los países vecinos repercuten negativamente en la economía de Israel. A estos datos debemos añadir otros imprevisibles, como la sequía, con sus terribles repercusiones para la agricultura. Son más los períodos de decadencia que los de prosperidad. Y, cuando estos últimos se producen, no sirven para poner término a las diferencias surgidas en etapas anteriores. El abismo entre ricos y pobres aumenta. Un abismo que se manifiesta ya de forma clara en el siglo IX y que alcanza dimensiones alarmantes en el VIII. Esta desigual distribución de la riqueza es el principal problema de la monarquía. Junto a él detectamos estos otros de especial interés:

a) *El latifundismo*[77], cuya base pudo ponerse en el primer momento del reparto de la tierra, pero que adquiere matices nuevos al formarse el patrimonio de la corona. La mayoría de los historiadores y comentaristas de los profetas no culpan de esta situación al rey. Piensan más bien en la clase alta, o en los altos mandos militares, con deseos de conseguir cada vez más posesiones. Los datos que conocemos sobre Azarías (Ozías) obligarían a revisar esta postura. Parece que llevó a cabo una actitud de latifundista, y pone en tela de juicio la teoría de Bardtke de que el latifundismo comenzó en Judá cuando los israelitas ricos, que huían de la catástrofe inminente del Norte, se establecieron en territorio judío, comprando casas y campos.

[77] Sobre el tema del latifundismo, véase la bibliografía citada en la nota 69 del capítulo sobre Isaías. Es frecuente tratarlo también en los estudios sobre el asesinato de Nabot; véase la nota 44 del capítulo de Miqueas.

Es probable que, antes que ellos, los mismos oficiales de la corte de Jerusalén y las personas importantes imitaran la conducta de Azarías.

El deseo de apoderarse del campo del vecino es tan antiguo como el agricultor. Ya el dodecálogo siquemita pronunciaba la maldición sobre «quien corra los mojones de su vecino» (Dt 27,17), idea que recoge el Deuteronomio: «No correrás los mojones de tu prójimo, plantados por los mayores» (19,14), y típica también de la sabiduría: «No remuevas los linderos antiguos que colocaron tus abuelos» (Prov 22,28); «no remuevas los linderos antiguos, ni te metas en la parcela del huérfano» (Prov 23,10). Pero el siglo VIII supone una experiencia nueva. No es sólo el uso de la violencia para ampliar las posesiones; lo denuncia Miqueas, pero ya lo hizo Ajab. Lo más grave es que la práctica se ha difundido y que se emplean recursos legales. La tierra y el poder político se acumulan en pocas manos, mientras cada vez son más los que deben asalariarse o venderse como esclavos.

b) *La administración de la justicia.* Las tradiciones sobre los hijos de Samuel, el Código de la Alianza y la acusación de Absalón contra David dejaron clara la importancia de este tema. La cuestión resultaba cada vez más compleja [78]. En los primeros tiempos, el patriarca administraba justicia en su propia familia, y los «ancianos» eran los responsables de solventar los conflictos surgidos en la *mišpaḥâ;* los «jueces» de Israel cumplen, al menos en parte, esta función; no para todas las tribus, sino para una región determinada. En tiempos de David existe un tribunal de apelación en Jerusalén, que, a juicio de Absalón, no se caracteriza precisamente por su eficacia (2 Sm 15,2-4).

En Judá, la situación debía ser algo caótica a mediados del siglo IX, y Josafat llevó a cabo una reforma con dos aspectos complementarios. Por una parte, «estableció jueces en cada una de las fortalezas del territorio de Judá» (2 Cr 19,5), advirtiéndoles que «Dios no admite injusticias, favoritismos ni sobornos» (v. 7). Discuten los autores la misión concreta de esos jueces y los posibles conflictos que pudieron surgir entre ellos y los ya existentes, herederos de la organización tribal. Entre las diversas opciones, la de Whitelam parece la más válida: «Esta reforma pudo ser un intento de acabar con las debilidades inherentes a la administración local de la justicia, abierta a abusos y manipulaciones por parte de las familias locales poderosas. El motivo de que la reorganización tomara como base las fortalezas quizá se debe a que el rey podía usar a los jefes de la leva y de otras unidades militares como jueces reales para los diversos distritos administrativos y usar el ejército como forma de exigir el cumplimiento de la ley» [79].

La segunda medida de Josafat se centra en Jerusalén, donde «designó a algunos levitas, sacerdotes y cabezas de familia para que se encargaran del

[78] Sobre la historia de la organización de la justicia, cf. K. W. Whitelam, *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (Sheffield 1979), con amplia bibliografía. Añadir H. Reviv, *The Traditions Concerning the Inception of the Legal System in Israel:* ZAW 94 (1982) 566-575.

[79] *The Just King,* 196.

derecho divino (*mišpaṭ Yhwh*) y de los litigios, residiendo [80] en Jerusalén» (2 Cr 19,8). También se discute la misión de este tribunal. De acuerdo con una corrección frecuente, basada en los LXX y la Vulgata, se encargaría del derecho divino y de los pleitos de los habitantes de Jerusalén (véase nota 80). Sin embargo, el v. 10 les asigna una tarea distinta: solucionar los problemas que les presenten sus hermanos de otras ciudades, sobre casos de asesinatos o posibles dudas sobre la interpretación de leyes, preceptos, mandatos o decretos. No parece un tribunal destinado a los habitantes de Jerusalén ni un tribunal de apelación al rey, sino un grupo que resuelve causas religiosas (*d*ᵉ*bar Yhwh*) y contenciosas (*d*ᵉ*bar hammelek*).

Ambas medidas buscan mejorar la administración de la justicia. El cronista subraya las buenas intenciones del rey, que aconseja a los jueces: «temed al Señor y proceded con cuidado» (19,7); «actuad con temor de Dios, con honradez e integridad» (19,9). No menos importante para nuestro tema es el hecho de que los sacerdotes forman parte del tribunal jerosolimitano (19,8). Algunas de las denuncias proféticas contra ellos, muy vagas en su formulación, pero dentro de un contexto de injusticia, podrían interpretarse como contravención de esta tarea capital que les incumbe y que, según Dt 17,8-13, abarca casos de homicidio, pleitos, lesiones. Siempre que surja alguna duda en uno de esos casos hay que acudir al tribunal de Jerusalén y consultar a los sacerdotes. Al hablar de la justicia o injusticia en los tribunales no podemos perderlos de vista, al menos en Judá.

Del reino Norte no poseemos datos equivalentes. Si admitimos que el Deuteronomio surge allí, como deseo de actualizar y ampliar la legislación del Código de la Alianza [81], constatamos, sin embargo, idéntica preocupación. Pero todo se centra en el problema de los testigos falsos. El decálogo (Ex 20,16) y el Código de la Alianza (Ex 23,1.2) advertían del peligro que suponen. Para evitarlo dentro de lo posible se introduce ahora una nueva norma: «Sólo por la deposición de dos o tres testigos se procedará a la ejecución del reo; no se lo ejecutará por la deposición de un solo testigo. La mano de los testigos será la primera en la ejecución y seguirá todo el pueblo» (Dt 17,6-7). «No es válido el testimonio de uno solo contra nadie, en cualquier caso de pecado, culpa o delito. Sólo por la deposición de dos o tres testigos se podrá fallar una causa» (Dt 19,15). Además se adoptan severas medidas contra los falsos testigos, infligiéndoles el mismo castigo que pretendía para su conciudadano (Dt 19,16-21).

[80] Vocalizando *yešbû*. TM: «y volvieron a Jerusalén». La corrección más frecuente, siguiendo a los LXX y Vg, es *ûl*ᵉ*rîbê yošbê y*ᵉ*rûšalaim*, «y de los pleitos de los habitantes de Jerusalén», lo cual supone una concepción distinta de este tribunal, como indico en el texto.

[81] Véase, sobre la historia del Deuteronomio, la interesante obra de E. W. Nicholson *Deuteronomy and Tradition* (Oxford 1967). La historia de la investigación, en S. Loersch, *Das Deuteronomium und seine Deutungen:* SBS 22 (Stuttgart 1967); M. Weinfeld, *Deuteronomy - The Present State of Inquiry:* JBL 86 (1967) 249-262. Sobre el «Libro de la ley» encontrado en tiempos de Josías, N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josia:* «Bib» 44 (1963) 261-288 y 461-498; W. Dietrich, *Josia und das Gesetzbuch (2 Reg. XXII):* VT 27 (1977) 13-35.

Los buenos deseos no siempre se hacen realidad. El caso de Nabot demuestra que es posible comprar a dos testigos, y a todo un pueblo si hiciera falta. Los defectos del antiguo sistema se mantuvieron y quizá se ampliaron en el nuevo. La situación denunciada por los profetas lo confirma.

c) *El comercio.* Será también una gran fuente de injusticias. Importante en tiempos de Salomón, decayó bastante en los años siguientes, para adquirir de nuevo grandes proporciones durante la época de los omridas y en el siglo VIII. A veces suministraba artículos de lujo a los poderosos, como cobertores de Damasco o lechos de marfil. Pero este intercambio internacional no es el más grave para el problema de la injusticia. El mayor peligro radica en la venta de productos esenciales para la supervivencia y el trabajo agrícola. Los pequeños campesinos y los pobres se ven sometidos a una dura ley de oferta, que se aprovecha para vender los peores productos; al mismo tiempo, los comerciantes engañan en pesos y medidas. Es curioso que la legislación antigua no contiene ninguna norma sobre el comercio. La sabiduría se interesa por el tema de las pesas y balanzas falsas (Prov 11,1; 20,10.23). Pero hemos de esperar al Deuteronomio para encontrar una ley: «No guardarás en la bolsa dos pesas: una más pesada que otra. No tendrás en casa dos medidas: una más capaz que otra. Ten pesas cabales y justas, ten medidas cabales y justas» (Dt 25,13-15). Esto demuestra que la situación se ha ido agravando.

Al hablar del comercio y del fraude hay cosas que, por desgracia, no quedan claras. Algunas personas actuarían como las del siglo V a. C., en tiempos de Nehemías: cargaban en mulos vino, uvas, higos y toda clase de cargas y vendían su mercancía en Jerusalén o cualquier otro lugar importante (cf. Neh 13,15). No sabemos si también siglos antes había tirios residentes en Jerusalén que traían «pescado y toda clase de mercancías» (Neh 13,16). Lo cierto es que las ciudades agrupan gran cantidad de personas que no trabajan el campo y deben comprar los productos necesarios para comer. Es fácil engañarles en pesos y medidas o venderles incluso «el salvado del trigo» (Am 8,4s), sabiendo que los pobres tendrán que comprarlo a la fuerza. Era una forma inmoral de ganarse la vida, aunque las ganancias no debían ser excesivas.

Sin embargo, Amós, Miqueas, Sofonías, dan a entender que existen comerciantes ricos. Es difícil imaginarlos cargando un burro y ofreciendo a voces sus productos. Es más probable que este tipo de comerciante se identifique con el gran propietario, que obtiene de sus tierras lo necesario para vivir e incluso puede vender parte de la semilla a otros campesinos. Estas ventas sí se prestan a grandes fraudes y a hacer grandes fortunas. Sobre todo si el propietario no sólo vende, sino que también presta a interés. El procedimiento puede convertirse en una trampa mortal para el pequeño campesino. Si no puede devolver la cantidad recibida o pagar los intereses, perderá sus tierras, sus hijos y su propia libertad. Así, no extraña que las denuncias de Amós contra los comerciantes traten también de la esclavitud por deudas. Y se comprende que la antigua norma del Código de la Alianza, que prohíbe cobrar intereses por el dinero prestado (Ex 22,24), se actualice

ahora, ampliándola: «No cargues intereses a tu hermano: ni sobre el dinero, ni sobre alimentos, ni sobre cualquier otro préstamo» (Dt 23,20).

Tenemos la impresión de que los comerciantes-prestamistas encontraron la forma de cumplir la norma sin atenerse a su espíritu. Se deduce de una ley que aparece en Lv 25,36-37, donde se prohíben «interés» *(nešek)* y «recargo» *(tarbît)*. Aunque no se ha llegado a una explicación satisfactoria de la diferencia entre ambos términos, parece que la evolución fue la siguiente. Al principio se prohíbe algo permitido por la legislación babilonia antigua: cobrar interés desde el mismo momento en que se hace el préstamo, se trate de dinero (Ex) o de cualquier otro producto (Dt). Sin embargo, los comerciantes descubren el procedimiento para aumentar sus ganancias sin transgredir la letra de la ley. Prestan dinero o trigo sin cobrar nada de inmediato, pero a un plazo de tiempo bastante corto. A partir de ese momento, si no se devuelve lo prestado, entra en funcionamiento el «recargo» *(tarbît)*, una especie de «pena convencional», fijada de antemano por acreedor y deudor. Esta práctica, tan funesta como la otra, es la que prohíbe el Levítico.

d) *La defensa de los pobres*[82]. Las normas anteriores no lograron frenar una evolución desfavorable para los grupos más modestos. Es cada vez mayor el número de personas que han perdido sus tierras y deben trabajar por cuenta ajena[83]. Los legisladores intentan ayudarles con esta nueva ley, sobre el salario: «No explotarás al jornalero, pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad; cada jornada le darás su jornal, antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y está pendiente del salario» (Dt 24,14).

El Deuteronomio, profundamente humanitario, defiende a estos grupos más pobres. Permite que entren en la viña del prójimo y coman hasta hartarse (sin meter nada en la cesta) o que espiguen en las mieses del prójimo, pero sin meter la hoz (Dt 23,25-26). Manda a los propietarios: «cuando siegues la mies de tu campo y olvides en el suelo una gavilla, no vuelvas a recogerla; déjasela al emigrante, al huérfano y a la viuda, y así bendecirá el Señor todas tus tareas. Cuando varees tu olivar, no repases las ramas; déjaselas al emigrante, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies tu viña, no rebusques los racimos; déjaselos al emigrante, al huérfano y a la viuda» (Dt 24,19-21).

El problema de los emigrantes *(gerîm)* debió crecer con la invasión del reino norte por los asirios. Muchos israelitas buscaron seguridad en el sur. Por otra parte, huérfanos y viudas no encuentran la antigua protección de la familia patriarcal y de las *mišpaḥôt*. Esa sociedad ha desaparecido, los vínculos se han roto, mientras el número de viudas aumenta con las guerras.

[82] Estas ideas pueden ampliarse en L. Epsztein, *La justicie sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible*, 171-216; M. Schwantes, *Das Recht der Armen*, 53-83; C. van Leeuwen, *Le dèveloppement du sens social en Israël avant l'ère chretienne*, 42-116 (aunque no trata sólo de la legislación, sino también de otras tradiciones, como la sapiencial y la profética).

[83] Cf. M. Sulzberger, *Status of Labor in Ancient Israel:* JQR 13 (1922-23) 245-302 y 397-459.

El Deuteronomio hace más rigurosa la antigua ley de Ex 22,25, que permite tomar en prenda la capa del prójimo, con tal de devolverla antes de ponerse el sol; ahora se prohíbe «tomar en prenda la ropa de la viuda» (Dt 24,17). Dentro del mismo espíritu encontramos otra disposición, inimaginable en el Código de la Alianza, con su acendrada defensa de la propiedad privada: «Si un esclavo se escapa y se refugia en tu casa, no lo entregues a su amo; se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que elija en una de tus ciudades, donde mejor le parezca, y no lo explotes» (Dt 23,16). Supone, por parte del legislador, la conciencia de una injusticia de base, de una sociedad arbitraria, donde a veces sólo cabe el recurso de escapar de ella; aunque se infrinjan las normas en vigor, el Deuteronomio comprende esa postura y defiende al interesado.

No sólo las leyes, sino también la sabiduría y el culto inculcaban unas rectas normas de conducta que hiciese más llevadera la situación [84]. Las liturgias de acceso al templo, con el mismo espíritu de otras babilonias, recuerdan que sólo el hombre «que procede honradamente y practica la justicia, habla sinceramente y no calumnia con su lengua, no presta dinero a usura ni acepta soborno contra el inocente» puede hospedarse en el monte santo (Sal 15; véase también Sal 24 e Is 33,14-16). Por desgracia, este ideal no se mantuvo, y el templo se convirtió en cueva de ladrones (Jr 7,1-15). Legisladores, sacerdotes y sabios, más que solucionar los problemas, dan testimonio indirecto de la grave situación a la que se ha llegado.

4. *Tres explicaciones posibles de una crisis fatal*

Todos los problemas sociales anteriores confluyen y estallan de manera alarmante a mediados del siglo VIII. ¿Qué motiva esta crisis tan honda? No existe una sola causa que la explique. Más bien debemos hablar de una conjunción de factores. Pero es interesante conocer algunas opiniones propuestas.

a) Algunos autores conceden mucha importancia al influjo de la mentalidad cananea. Israel, un pueblo sencillo, amante de la igualdad y la justicia, se dejó arrastrar por la forma de vida de las poblaciones que ocuparon. Los cananeos no tenían un ideal nómada, austero y duro; su ideal era la riqueza y el lujo. Por otra parte, la monarquía cananea era absolutista, no admite límites de ningún tipo. El modo en que actúa Jezabel en el caso de Nabot lo demuestra: nada ni nadie puede oponerse a los deseos del rey. También en otro aspecto habrían influido los cananeos: en las leyes sobre

[84] Sobre la literatura sapiencial, véanse D. Cox, *Sedaqa and Mišpat: The Concept of Righteousness in Later Wisdom:* StBibFranc 27 (1977) 33-50; B. V. Malchow, *Social Justice in the Wisdom Literature:* BThB 12 (1982) 120-124; Ph. J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs:* BZAW 158 (Berlín 1982), con amplia bibliografía; W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches* (Munich 1966); G. von Rad, *La sabiduría en Israel* (Madrid 1973) 103-130. El libro de J. W. Gaspar, *Social Ideas in the Wisdom Literature of the Old Testament* (Washington 1947) trata exclusivamente del matrimonio, el padre, la esposa, los hijos, la educación, la comunidad y su función social.

la tierra. Según los israelitas, la heredad recibida de los antepasados no puede venderse, pertenece al Señor, ellos son simples administradores. El cananeo cree que la tierra puede venderse y cambiar de propietario. Esta mentalidad terminará difundiéndose entre los israelitas, con graves consecuencias, como la aparición del latifundismo.

Esta teoría resulta demasiado maniquea. Como si los cananeos fuesen el conjunto de todos los males e Israel sólo se hubiese dejado coger en la trampa. Y conviene andarse con cuidado cuando se habla de las diversas concepciones sobre el derecho de propiedad de la tierra. Horst y Bohlen, entre otros, niegan que estuviese prohibido a los israelitas vender sus posesiones.

b) Alt ha influido mucho en los historiadores y comentaristas con su teoría de la «burocracia piramidal» [85]. Según él, todo comienza con la formación del patrimonio de la corona y del reparto de tierras entre los militares, ministros y funcionarios. Estos últimos, sobre todo, son de origen cananeo, con una mentalidad distinta. Poco a poco se forma la pirámide burocrática, los cargos se heredan y surge el deseo de ampliar las posesiones. Esto resulta fácil a dichas personas, ya que ocupan cargos estratégicos y pueden sobornar a los jueces, y convertir en esclavos a sus súbditos, incluso por motivos triviales. El rey no es el principal responsable de la situación, al menos en épocas posteriores a la aparición de la monarquía; por eso los profetas no los atacan.

Esta teoría coincide en gran parte con la anterior, ya que pone la raíz de los males en la existencia de una burocracia «cananea» o «cananeizada». Para Alt la cosa es clara en el caso de Samaría, ya que Omrí construye esta ciudad para satisfacer los deseos de sus súbditos cananeos. Donner, uno de los mayores seguidores de Alt, aplica a Jerusalén el mismo esquema [86]. Que el aparato administrativo es especialmente responsable de las injusticias no lo duda nadie. Pero que esta burocracia y altos cargos estén en manos de cananeos es más discutible. Al menos los profetas no los acusan por ello. Miqueas, el más duro enemigo del *establishment* jerosolimitano, habla siempre de sus miembros como de celosos yahvistas.

c) Según Loretz [87], para comprender la crítica profética no basta con fijarse en lo que ocurre dentro de Israel, como hicieron Alt y su escuela. La situación que ellos denuncian forma parte de un fenómeno más amplio, común a todo el antiguo Oriente. El término más adecuado para describirlo es el creado por Bobek, «capitalismo de rentas» *(Rentenkapitalismus),* que quiere expresar el predominio de las ciudades sobre la economía campesina.

Loretz explica el «capitalismo de rentas» de manera tan confusa que es preferible seguir a otros autores. Por ejemplo, a B. Lang, que lo sitúa muy

[85] A. Alt, *Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda:* Kl. Schriften, III, 348-372.

[86] H. Donner, *Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel:* OrAnt 2 (1963) 229-245.

[87] O. Loretz, *Die prophetische Kritik des Rentenkapitalismus:* UF 7 (1975) 271-278.

bien dentro del contexto de las «sociedades campesinas» [88], o a R. B. Coote, que interpreta en el trasfondo de esta teoría el mensaje social de Amós [89]. Para entender el «capitalismo de rentas» debemos tener presente —en el caso de Israel— que durante la monarquía se da el paso de un sistema patrimonial de posesión de la tierra a un sistema de prebendas. El patrimonio se ejerce cuando una persona o familia hereda la propiedad de la tierra. La prebenda, cuando los funcionarios de un estado reciben de sus soberanos un terreno como donación. Este segundo sistema se fue imponiendo en Israel desde el año 1000. El propietario no vive generalmente en el campo, sino en la ciudad; allí goza de los beneficios de un terreno que no cultiva, encomendado a colonos. Estos no sólo deben pagar tributo por el uso de la tierra, sino que también deben pagar rentas por los distintos medios o factores de producción: agua, simiente, animales, instrumentos, etc. El ideal del «capitalismo de rentas» consiste en dividir la producción en el mayor número posible de factores, que el campesino debe pagar por separado.

A esta opresión del campesino se puede llegar también cuando la tierra es suya, basándose en el sistema de préstamos e intereses. Una mala cosecha, una sequía, la enfermedad del cabeza de familia, provocan fácilmente que deba pedir prestado el dinero suficiente (o la semilla) para sobrevivir. La historia de José ilustra muy bien lo que ocurría (más bien en Israel que en Egipto) durante un período de hambre (Gn 47,13-22). En primer lugar, José, que ha almacenado víveres durante los años de abundancia, los vende por dinero a la población. Cuando se acaba el dinero, entrega el pan a cambio del ganado. Cuando se acaba el ganado, da de comer a cambio de la tierra. «Tómanos a nosotros y a nuestros campos a cambio de pan, y nosotros, con nuestros campos, seremos siervos del faraón; danos semillas para que vivamos y no muramos, y nuestros campos no queden desolados», dicen los egipcios a José (v. 19). Y la historia termina: «José compró para el faraón toda la tierra de Egipto, pues los egipcios vendían sus campos, porque arreciaba el hambre» (v. 20). De esta situación se salvan, naturalmente, los sacerdotes (v. 22). Este episodio refleja lo que debió repetirse a menudo en Israel; el protagonista, más que el rey, debió ser en muchos casos un propietario rico, un gran mercader de Jerusalén o Samaría, un personaje importante. Siguen residiendo en la ciudad, y el antiguo propietario pasa a convertirse en colono, sometido a ese duro sistema de tributos y rentas que comentábamos antes.

Las teorías de Alt y Loretz no resuelven todos los problemas y dejan sin explicar ciertos aspectos de la denuncia profética. Pero subrayan el valor capital de la posesión de la tierra en el antiguo Israel. Ahí, en gran parte, radica la gran crisis del siglo VIII. Los textos proféticos, que pasamos a considerar, son testigos directos de esta trágica situación [90].

[88] B. Lang, *The Social Organisation of Peasant Poverty in Biblical Israel:* JSOT 24 (1982) 47-63.
[89] R. B. Coote, *Amos among the prophets,* 24-32.
[90] No he podido consultar el artículo de J. B. Kipper *A evoluçao econômico-social em Israel e a pregaçao dos profetas:* RCB 20 (1977) 309-351, muy relacionado con el tema del capítulo.

SEGUNDA PARTE

EL MENSAJE DE LOS PROFETAS

CAPITULO III

AMOS

I. PERSONALIDAD Y EPOCA DEL PROFETA [1]

A propósito de la persona de Amós, poseemos pocos datos. No sabemos cuándo nació y murió. Sólo conocemos su lugar de origen, Técoa (unos 17 kilómetros al sur de Jerusalén) y su profesión. El título del libro lo presenta como pastor *(bannoqdîm)* y él mismo se considera «vaquero» *(bôqer,* h. l.) y cultivador de sicomoros (7,14). El término *noqed,* que sólo aparece aquí y en 2 Re 3,4, es aplicado al rey Meša de Moab, «que pagaba al rey de Israel un tributo de cien mil corderos y la lana de cien mil carneros». Esto ha hecho pensar a muchos autores que Amós era un hombre rico o, al menos, un pequeño propietario con más de lo preciso para vivir [2].

Otros, sin embargo, opinan que los rebaños no eran de Amós, sino que estaban encomendados a su cuidado; él habría sido de clase humilde y pobre [3]. La cuestión es importante, porque si Amós era un rico propietario no podría acusársele de defender sus intereses personales cuando condenaba las injusticias. Desgraciadamente, no es posible una decisión categórica en ningún sentido.

La actividad profética de Amós la sitúan casi todos los comentaristas entre los años 760 y 750 a. C. Wolff, basándose en la dureza y concisión de su lenguaje, piensa que era bastante joven. En esto coincidiría con lo que sabemos de Isaías y Jeremías; pero se trata de mera hipótesis.

Aunque no compartamos la opinión de Morgenstern, que reduce toda la actividad del profeta a una breve intervención de veinte-treinta minutos, es probable que no durase más que unos pocos meses, predicando quizá en diversos lugares: Samaría, Guilgal, Betel. Hasta que el sacerdote Amasías lo denuncia y expulsa del reino Norte (7,10-13). Muchos autores piensan

[1] Sobre el tema, además de los comentarios, cf. S. Cohen, *The political Background of the Words of Amos:* HUCA 36 (1965) 153-160; M. Haran, *The rise and decline of the empire of Jeroboam ben Joash:* VT 17 (1967) 266-297; J. García Trapiello, *Situación histórica del profeta Amós:* EstBíbl 26 (1967) 247-274.

[2] Así la Mišná y, recientemente, Neher, Kapelrud, Monloubou, Randellini, Wolff, Rudolph, Vesco, Soggin. Entre éstos, algunos elevan al profeta a un rango oficial, considerándolo un alto funcionario de la corte de Ozías, tan preocupado por la agricultura y la ganadería. Así se manifiesta H. Cazelles, *Mari et l'Ancien Testament,* en XV[e] RAI 1966 (París 1967) 73-90, y está de acuerdo con él Vesco (RB 87, 483). R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia 1980) 268 considera probable que fuese «miembro de la clase alta judía, si es que no era de hecho parte de la organización *(establishment)* política o religiosa de Jerusalén».

[3] Van Hoonacker, Osty, Steinmann, Rinaldi, García Trapiello.

que con esto termina la actividad profética de Amós; otros creen que siguió predicando en el Sur.

La época la conoceremos leyendo el Libro de Amós; pero conviene tener desde el comienzo unas nociones elementales. De acuerdo con Cohen, para entender el momento histórico del profeta debemos distinguir tres períodos:

a) Desde el reinado de Jehú hasta Joacaz inclusive (*ca.* 841-806 en la cronología de Cohen). Es una época muy difícil para Israel, frecuentemente humillada y derrotada por Siria (cf. 2 Re 10,32s; 13,3.7). Baste recordar un dato: según las fuentes asirias, Ajab de Israel dispuso en la batalla de Qarqar (año 853) de dos mil carros de combate; en tiempos de Joacaz, el país sólo cuenta con diez carros y cincuenta jinetes (2 Re 13,7). Estas derrotas fueron acompañadas, naturalmente, de pérdidas territoriales, como sugiere 2 Re 10,32s y afirma con claridad 2 Re 13,25 [4].

b) Entre los años 806 y 782 se produce un gran cambio, motivado por la subida al trono de Asiría de Adad Nirari III. Este rey, al atacar a Damasco, permite que Israel recupere los territorios perdidos, después de derrotar a los sirios en tres ocasiones (cf. 2 Re 13,25). Es la época de Joás de Israel y de los primeros años de Jeroboán II. A ella hacen referencia los datos tan positivos de 2 Re 14,25.28, que presentan el reinado de Jeroboán como un período de expansión territorial y de prosperidad. De hecho, la arqueología ha demostrado que la población alcanzó su mayor densidad en este siglo, los edificios eran espléndidos y lujosos, aumentaron los recursos agrícolas, progresó la industria textil y la del tinte [5]. El libro de Amós confirma este lujo y progreso, acompañado, por lo demás, de numerosas injusticias, agudos contrastes entre ricos y pobres, corrupción del derecho, fraudes en el comercio, etc. También la religión está, en opinión de Amós, totalmente deformada; sólo sirve para tranquilizar la conciencia, fomentando la seguridad y el complejo de superioridad con respecto a los otros pueblos. La alianza con Dios se había convertido en letra muerta, recordada en el culto, pero sin influjo en la vida diaria.

c) Parece que en los últimos años de Jeroboán II se produjo un nuevo cambio [6]. La muerte de Adad Nirari III llevó a Asiria a una nueva etapa de decadencia. Damasco la aprovechó para recuperar los territorios de Galaad o, al menos, para intentarlo con la ayuda de Amón. En cualquier caso, parece que dicha región sufrió las terribles consecuencias de una guerra

[4] Según S. Yeivin, Hazael se apoderó de la mayor parte del territorio de Jehú, exceptuando el área de la montaña de Efraim, que dejó en manos de Joacaz, como vasallo oficial suyo (*The Divided Kingdom,* en *The World History of the Jewish People* 4/1, 152.

[5] Cf. J. Bright, *La historia de Israel,* 267-269; S. Yeivin, *The Divided Kingdom,* 162s; A. Parrot, *Samarie, Capital du Royaume d'Israël,* CAB 7 (Neuchâtel 1955).

[6] Este dato es controvertido. Así piensan Cohen y Yeivin. Para este último, el mensaje de Amós refleja claramente una serie de catástrofes naturales y de disensiones internas hacia el año 751, que debieron afectar al poder y la autoridad de Jeroboán II. Sin embargo, Haran, en el artículo citado en nota 1, cree que los últimos años de Jeroboán II y los primeros de Menahem fueron los de auténtico apogeo.

cruel [7]. Esto debió ocurrir poco antes de que Amós comenzase su actividad. Naturalmente, el hecho de que hubiese graves conflictos fronterizos no significa que Israel perdiese todo su poderío económico ni un sentimiento bastante difundido de seguridad. Los contrastes sociales y la mentalidad religiosa siguen siendo los mismos del período anterior.

II. ANALISIS DE LOS TEXTOS

A continuación estudiaremos las afirmaciones de Amós sobre el tema de la justicia. Cabe un peligro: limitarse a coleccionar una serie de afirmaciones sueltas y agruparlas según su contenido, prescindiendo del contexto en el que aparecen. Considero preferible estudiar los bloques en que está dividido el libro de Amós [8], advirtiendo al mismo tiempo la función que desempeña la crítica social dentro de cada uno de ellos. Por consiguiente, nos centraremos a continuación en:

1. Oráculos contra las naciones (1,3-2,16).
2. El encuentro con Dios (3,1-4,13).
3. La gran alternativa (5,1-17).
4. La sección de los «ayes» (5,18-6,14).
5. Las visiones (7,1-9,6).

Una vez analizado el material intentaremos sintetizar los resultados: pecados que denuncia Amós, personas que padecen la injusticia, personas que actúan injustamente, fundamento de la crítica social de Amós.

1. *Los oráculos contra las naciones* (1,3-2,16) [9]

Los dos primeros capítulos de Amós contienen ocho oráculos dirigidos con-

[7] El hecho es claro si aplicamos a estos acontecimientos las afirmaciones de Am 1, 3.13, como hacen Soggin y otros autores.

[8] La composición y división del libro es tema debatido. Pueden verse las distintas opiniones en C. Coulot, *Propositions pour une structuration du livre d'Amos au niveau rédactionnel:* RScRel 51 (1977) 169-186. El esquema que sigo coincide con el suyo, aunque las relaciones dentro de cada bloque las veo a veces de forma distinta. Es también muy importante el artículo de A. Spreafico, *Amos: Struttura formale e spunti per una interpretazione:* RivBib 29 (1981) 147-176. Muy sugerente, aunque algo forzada, la estructura tripartita y concéntrica propuesta por W. A. Smalley, *Recursion Patterns and the Sectioning of Amos:* BTrans 30 (1979) 118-127. Una forma totalmente distinta de estructurar los seis primeros capítulos puede verse en A. van der Wal, *The Structure of Amos:* JSOT 26 (1983) 107-113.

[9] S. Amsler, *Amos et les droits de l'homme,* en *De la Tôrah au Messie.* Mélanges H. Cazelles (París 1981) 181-187; J. Barton, *Amos's Oracles against the Nations. A Study of Amos 1.3-2.5* (Cambridge 1980); E. Beaucamp, *Amos I-II, le pěshaʿ d'Israël et celui des Nations:* «Science et Esprit» 21 (1969) 438-439; A. Bentzen, *The Ritual Background of Amos 1,2-2,16:* OTS 8, 1950, 85-99; D. L. Christensen, *The Prosodic Structure of Amos 1-2:* HThR 67 (1974) 427-436; íd., *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy:* HDR 3 (Missoula 1975) (sobre Am 1-2 cf. 17-72); M. Haran, *Observations on the historical background of Am 1,2-2,6:* IEJ 18 (1968) 202-212; K. Marti, *Zur Komposition von Amos 1,3-2,3:* BZAW 33, 1917, 232-330;

tra países cercanos a Israel y contra éste mismo [10]. El número ocho, sea original o resultado de la redacción definitiva, es muy importante. Rompe la serie perfecta (siete) y con ello centra la atención en el último oráculo, que resulta imprevisible. La importancia de este último queda confirmada por su extensión, muy superior a la de los anteriores. Cabe entonces el peligro de interesarnos sólo por estos versos finales (2,6-16), prescindiendo de las denuncias precedentes. Sería un grave error. Las acusaciones contra Israel sólo las comprendemos plenamente en el trasfondo de los ataques contra los países vecinos. El análisis de estos capítulos lo dividiremos en tres puntos: 1) cuestiones introductorias; 2) los pecados de las naciones extranjeras; 3) el oráculo contra Israel.

1.1. Cuestiones introductorias.

Estructura. Desde el primer momento llama la atención el enorme parecido entre los oráculos, que coinciden en los siguientes elementos:

a) Fórmula del mensajero: «así dice el Señor» *(ko' 'amar Yhwh),* invariable en los ocho casos.

b) Acusación genérica: «por tres pecados y por cuatro», seguida de un anuncio de castigo también genérico: «no retractaré mi decisión», «no me volveré atrás». La acusación comienza siempre del mismo modo, con un curioso juego numérico [11]. Tanto en la Biblia como en el antiguo Oriente se usan cantidades crecientes para indicar un número indeterminado de casos o un número igual al superior: uno-dos (Sal 62,12; Job 33,14), dos-tres (Os 6,2), tres-cuatro (Prov 30,15b-16.18-19.21-23.29-31; Eclo 26,5-6), seis-siete (Job 5,19), siete-ocho (Miq 5,4; Ecl 11,2). Aquí no ocurre nada de esto.

L. M. Muntingh, *Political and international relations of Israel's neighboring peoples according to the oracles of Amos,* en *Studies in the books of Amos and Hosea:* OuTWP 7-8, 134-142; S. M. Paul, *Amos 1,3-2,3: A concatenous literary pattern:* JBL 90 (1971) 397-403; G. Pfeifer, *Denkformenanalyse als exegetische Methode, erläutert an Amos 1,2-2,16:* ZAW 88 (1976) 56-71; W. Rudolph, *Die angefochtenen Völkersprüche in Amos 1 und 2: Schalom* (Fs. A. Jepsen), 1971; K. N. Schoville, *A Note on the Oracles of Amos against Gaza, Tyre, and Edom:* VTS XXVI (1974) 55-63.

[10] A pesar de las diferencias entre el oráculo contra Israel y los siete anteriores, no parece justificado eliminar este último de la serie (como pretenden Haran y otros). Precisamente es el que da sentido al conjunto.

[11] Sobre el tema, cf. W. M. W. Roth, *The Numerical Sequence X/X+1 in the Old Testament:* VT 12 (1962) 300-311; íd., *Numerical Sayings in the Old Testament:* VTS XIII, 1965; H. P. Rüger, *Die gestaffelten Zahlensprüche des Alten Testaments und aram. Achikar 92:* VT 31 (1981) 229-234. Las tres interpretaciones básicas de la frase de Amós las resume de este modo B. K. Soper, *For Three Transgressions and for Four. A New Interpretation of Amos I,3, etc.:* ET 71 (1959-60) 86-87: *a)* las cifras 3 y 4 carecen de importancia, lo importante es la suma total, 7, que indica la plenitud del pecado; *b)* ni las cantidades ni la suma total son importantes; se trata de una frase hecha para expresar una cantidad indefinida; *c)* las cifras 3 y 4 son las importantes; 3 expresa el número completo, 4 el exceso que provoca el castigo (como la gota de agua que colma el vaso). Soper, que se inclina por esta última teoría, interpreta el *waw* como adversativo y supone una elipsis que hay que rellenar con un gesto de los hombros o las manos: «por tres pecados... (pase), pero por el cuarto...». Según él, esta idea concuerda con la de la paciencia de Dios, típica del profeta.

A excepción del oráculo contra Israel, todos los otros denuncian un solo pecado (quizá dos en algún caso), pero nunca cuatro. Por otra parte, la estructura de los proverbios numéricos difiere de la utilizada por Amós. La solución quizá se encuentre en la línea propuesta por M. Weiss. Según él, los profetas dividen con frecuencia los estereotipos lingüísticos compuestos en sus dos componentes, colocando uno de ellos en la primera parte del verso y otro en la segunda. Amós se ve obligado a expresarse de esta manera. El quiere hablar de siete pecados, número que indica plenitud. Si hubiese hablado en prosa habría usado dicho número. Al expresarse poéticamente lo divide en tres y cuatro [12]. En cada oráculo hace referencia a una transgresión solamente, la que considera mayor y más grave. Pero al final, cuando llega a Israel, habla de siete pecados (en 2,14-16 se hablará de siete consecuencias del castigo divino). Aunque Weiss no lo dice, también tenemos la impresión de que Israel resulta mucho más pecador que los demás pueblos: él solo comete tantos pecados como los otros juntos.

c) Acusación concreta, que denuncia distintos pecados, según los casos. En cuanto a la formulación, todos los oráculos comienzan con una oración de infinitivo. El primero y el sexto se limitan a ella, los otros añaden otras oraciones. Los recursos son bastante variados.

d) Castigo concreto. Siempre implica el elemento del fuego que devora los palacios (a excepción del oráculo contra Israel). A veces se amplía con otros elementos: destrucción, guerra, desaparición de la monarquía, deportación. Los oráculos 1.°, 2.°, 5.° y 6.° dedican tres líneas hebreas al castigo; 3.°, 4.° y 7.° sólo una.

e) Fórmula conclusiva: «dice el Señor» (1.°, 5.° y 6.°), «dice el Señor Dios» (2.°). Falta en 3.°, 4.° y 7.°

El cuadro sinóptico sintetiza los principales resultados:

	1.°	*2.°*	*3.°*	*4.°*	*5.°*	*6.°*	*7.°*	*8.°*
a) Fórmula mensajero	x	x	x	x	x	x	x	x
b) Acusac. genér.-castigo	x	x	x	x	x	x	x	x
c) Acusación concreta [13]	1	2	2	4	2	1	3	7
d) Castigo [14]	f(+)	f(+)	f	f	f(+)	f(+)	f	(+)
e) Fórmula conclusiva [15]	A	B	—	—	A	A	—	C

[12] M. Weiss, *The Pattern of Numerical Sequence in Amos 1-2. A Re-Examination:* JBL 86 (1967) 416-423. Gaspar Sánchez, en su *Comentario a los Profetas Menores*, de 1621, citaba ya esta opinión como de Vatablo e Isidoro: «Alii in tribus et quattuor septenarium numerum accipiunt, et in eo multitudinem magnam significari putant (...). Quod vero duo hi numeri, qui septenarium complent, separatim ponantur, etiam cum illis magna significatur multitudo, usitatum est maxime apud profanos. Virgil. lib. 2 Aeneid.—O terque, quaterque beati. Et iterum lib. 4: Terque, quaterque manu pectus percussa decorum. Quod item apud Graecos non infrequens» *(Commentarii in XII Prophetas Minores*, col. 534s).

[13] Las cantidades se refieren al número de oraciones empleadas por el autor en cada oráculo.

[14] *f* significa que el castigo es el fuego; (+) se refiere a otros castigos.

[15] *A* = «dice el Señor» *(ʾamar Yhwh); B* = «dice el Señor Dios» *(ʾamar ʾadonay Yhwh); C* = «oráculo del Señor» *(nᵉʾum Yhwh).*

Autenticidad. Es claro que los oráculos 3.°, 4.° y 7.° se diferencian de los restantes por la brevedad con que describen el castigo y por la ausencia de fórmula conclusiva. A estos argumentos de tipo formal añaden numerosos autores otros referentes al contenido: el pecado de Tiro coincide casi literalmente con el de Gaza; la acusación hecha a Edom recuerda a las formuladas contra Damasco y Amón; la dirigida a Judá sólo se fija en aspectos religiosos y habla de Dios en tercera persona. Basándose en estos datos y otros de tipo histórico, Wellhausen, Marti, Nowack, Sellin, Harper, Weiser, Wolff y otros muchos niegan la autenticidad de estos tres oráculos.

Duhm rechazaba también el segundo porque, en su opinión, perturba el orden de los pueblos acusados [16]. Robinson, por el contrario, sólo niega la autenticidad del de Judá, y Kapelrud la de Tiro y Edom. Rudolph piensa que todos son auténticos, limitándose a considerar glosas 1,11bβ, que se referiría a la actitud de Edom tras la caída de Jerusalén en el año 586, y 2,4bβ, añadido deuteronomista al oráculo de Judá. Entre los modernos, Dürr, Beek, Halévy, Cramer, Neher, Hammershaimb, Paul, Schoville, Haran, admiten la autenticidad de todos los oráculos [17].

Si Amós sólo pronunció cinco oráculos, cae por tierra lo que decíamos al comienzo sobre la importancia del octavo, por romper el número perfecto; también carecería de sentido decir que Israel comete por sí solo tantos pecados como los demás pueblos juntos. Pero los argumentos contra la autenticidad no parecen aplastantes. Y, aun suponiendo que tuviesen valor, no olvidemos que ahora son ocho, y es el texto actual lo que hemos de explicar. En este sentido, aunque el número ocho sea resultado de una actividad redaccional, hay que reconocer que estuvo bien elegido [18].

Orden. A. Bentzen pretende iluminar la composición y el orden de estos capítulos inspirándose en los textos de execración egipcios. Los nombres de los enemigos se escribían en objetos de barro o arcilla, que el faraón rompía en un rito mágico [19]. Bentzen observa que estos textos siempre

[16] También G. Pfeifer, *art. cit.*, en nota 9, indica que su método (el de la Denkformanalyse) confirma las dudas sobre la autenticidad de las estrofas sobre Filistea, Tiro, Edom y Judá.

[17] La defensa más minuciosa en Sh. M. Paul, *A Literary Reinvestigation of the Authenticity of the Oraeles against the Nations of Amos*, en *De la Tôrah au Messie. Mélanges H. Cazelles* (París 1981) 189-204. En el extremo opuesto, R. B. Coote, *Amos among the Prophets,* niega la autenticidad de todos los oráculos contra las naciones.

[18] Sin embargo, también el número cinco es muy importante, no sólo en el libro de Amós, como ha indicado H. Gese, *Komposition bei Amos:* VTS XXXII, 1981, 74-95, sino en otros muchos pasajes bíblicos. Por ejemplo: *a)* en Job 37,2-5 se repite cinco veces la palabra *qôl;* Franz Delitzsch compara este fenómeno con los siete *qôl* del Sal 29; *b)* en Habacuc encontramos una serie de cinco ayes; *c)* Jos 10 habla de una coalición de cinco reyes; *d)* en Job 4,10-11 se usan cinco términos distintos para referirse al león; *e)* Is 10,7ss usa una serie de cinco oraciones interrogativas; *f)* Is 54 se desarrolla en cinco contrastes, como ha indicado Bonnard, *Le second Isaïe,* 288ss; *g) P* habla de cinco plagas en Egipto; *h)* en el ámbito del NT, el anuncio del ángel a María contiene cinco oraciones sobre Jesús (Lc 1,32-33). El dato no debe extrañar a ninguno si lo relacionamos con los cinco dedos de la mano. Volviendo a los oráculos de Amós, quienes piensan que sólo cinco son auténticos (excluyendo generalmente los de Tiro, Edom y Judá), ven el de Israel como el punto culminante de la serie.

[19] Puede verse un ejemplo en ANET 328s.

nombran a los países en un orden fijo: Sur, Norte, Oeste y, finalmente, a los egipcios. Amós habría usado un procedimiento parecido, nombrando primero a Siria (NE), luego Filistea (SO), Tiro (NO), Edom, Amón, Moab (SE), para terminar en el «centro del mundo» (Judá e Israel)[20].

Aunque la idea es interesante y ha sido aceptada por diversos autores, se advierte que Bentzen fuerza los datos para que encajen: concretamente, une en un solo bloque a Edom, Moab y Amón, lo cual resulta discutible en categorías puramente geográficas; también resulta forzada la unión de Judá e Israel.

Más aceptable parece la teoría que interpreta el orden de los oráculos a partir de la menor o mayor relación con Israel[21]. Abren la serie los enemigos tradicionales (Siria y Filistea); sigue un pueblo con el que Israel mantuvo a menudo buenas relaciones (Tiro); luego tres naciones vinculadas por la sangre (Edom es descendiente de Esaú; Amón y Moab descendientes de Lot); finalmente Judá, con la misma sangre y una misma fe.

Ocasión. Algunos autores, como Bentzen, piensan que Amós pronunció estos oráculos con motivo de la Fiesta de Año Nuevo en Betel. En el momento en el que el pueblo se reúne para celebrar los beneficios de Dios y el juicio purificador contra sus enemigos internos y externos. El profeta empieza condenando a los países enemigos de Israel, con la creciente aprobación y alegría de los oyentes, pero termina condenándolos. Es una hipótesis probable, pero indemostrable. Desde luego, sería normal que Amós aprovechase una ocasión en la que se reuniese mucha gente, un día de fiesta. Pero no podemos asegurar que se trate de la de Año Nuevo ni de que tuviese lugar en Betel. Quienes no admiten la autenticidad de todos los oráculos aceptarían una intervención pública de Amós, completada más tarde literariamente.

1.2. Los pecados de los países extranjeros.

Nos fijaremos ahora en los pecados que denuncia Amós y que justifican ese castigo de fuego y desolación, que afectará a las naciones vecinas. Se trata

[20] Según Bentzen, el que Amós termine atacando a Israel no es nada extraño. Lo nuevo y sorprendente es la extensión del oráculo. Para Kapelrud, «la novedad consiste en que no se condena sólo a individuos concretos, sino a toda la nación de Judá e Israel» (*Central Ideas,* 20).

[21] Esta idea es también la de Gese, aunque él sólo habla de cinco oráculos auténticos: el primer par (Damasco y Filistea) está constituido por los enemigos tradicionales de Israel; el segundo (Amón y Moab) por pueblos con vínculos geográficos y genealógicos (cf. *Komposition bei Amos:* VTS XXXII, 1981, 74-95, espec. 86-93). Por su parte, A. Spreafico acepta la mezcla del criterio geográfico con el familiar: «Tuttavia ciò non esclude di considerare una struttura geografica incrociata tra i primi quattro oracoli (popoli più lontani), che negli altri quattro si trasforma in una struttura in progresso avvicinandosi gradualmente a Israele (popoli più vicini)» (*Amos: Struttura formale e spunti per una interpretazione:* RivBib 29 [1981] 151, nota 10). Menos convincente resulta la teoría de Sh. M. Paul, *Amos 1,3-2,3: A concatenous literary pattern:* JBL 90 (1971) 397-403; para él los oráculos no se concatenan geográficamente, ni siguiendo el orden de los textos de execración egipcios, sino mediante palabras y frases clave.

de frases que a veces resulta difícil entender, aunque a los contemporáneos del profeta debieron de evocarles hechos muy conocidos.

a) Contra Damasco (1,3b)[22].

«Por haber trillado a Galaad con trillos de hierro»
(ʿal dûšam baḥaruṣôt habbarzel ʾet haggilʿad)

No sabemos a qué acontecimiento se refiere Amós. A mediados del siglo IX, en tiempos de Jehú, y más tarde, durante el reinado de Joás, los sirios causaron grandes estragos en Israel (2 Re 10,32-33; 13,3). El autor de este relato emplea la misma metáfora de Amós para describir la situación: «El rey de Siria los había destrozado y reducido a polvo de la trilla» (2 Re 13,7). Sin embargo, no es probable que Amós se refiera a acontecimientos ya bastante lejanos. Siguiendo a Harper, Cohen, Soggin, Wolff y otros podemos pensar que las luchas entre Siria e Israel se reanudaron en tiempos de Jeroboán II, cuando Damasco consiguió liberarse del dominio asirio. Naturalmente, la zona más afectada sería la de Galaad, situada en Transjordania y más expuesta a invasiones sirias y amonitas (cf. 1,13).

En cualquier hipótesis, el texto subraya la crueldad con que actuaron los sirios en esta campaña. El verbo *dûš* significa «pisotear», «triturar», «devastar», «trillar». En este caso, al tener como complemento *ḥaruṣ,* el sentido evidente es el de «trillar». Esta metáfora se emplea para hablar de un castigo muy duro (Jue 8,7) y es frecuente en contexto militar (Is 25,10; 41,15; Miq 4,13; Hab 3,12). La diferencia entre estos textos y el de Amós radica en que la operación se realiza aquí con «trillos de hierro»[23].

Es posible, aunque resulta imposible demostrarlo, que Amós haga una velada referencia a la tradición contenida en Jue 8,4-16, donde se habla del castigo que infligió Gedeón a los habitantes de Sukkot (situada precisamente en Galaad) por haberse negado a socorrerle. Desde el comienzo amenaza con «trillarles *(dûš)* las carnes con espinas y cardos del páramo» (v. 7). Así lo hizo (v. 16). Y su actitud debió de ser recordada como un castigo durísimo. Pero las palabras de Amós nos hacen ver que la situación de su tiempo es mucho más grave. No se trata sólo de una ciudad de Galaad; es toda la región la que sufre. Y no es una trilla «con espinas y cardos», sino con «trillos de hierro». En cualquier caso, exista o no referencia al episodio de Jueces, la frase tan concisa de Amós resume perfectamente la crueldad de esta guerra. Según Weiser, lo que indigna al profeta es el hecho de que se ataque a una parte del territorio israelí, y su denuncia se basa en motivos puramente nacionalistas. Sin embargo, nada en el texto sugiere esta

[22] Un detenido análisis del texto en J. Barton, *op. cit.,* 26-31. Véase también J. A. Soggin, *Amos VI: 13-14 und I:3 auf dem Hintergrund der Beziehungen zwischen Israel und Damaskus im 9. und 8. Jahrhundert,* en *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright,* 1971, 433-441.

[23] *ḥaruṣ* tiene diversos sentidos: «oro», «fosa», «sepultura», «trillo». Con este último sólo aparece cuatro veces en el AT (Is 28,27; 41,5; Am 1,3; Job 41,22). Y sólo el texto de Amós habla de «trillos de hierro». Con ello pone el profeta de relieve la dureza del trato sufrido por Galaad.

idea, y el resto de los oráculos va más bien en contra de ella. Preferimos la opinión de Kapelrud: «Lo que cuenta no es el hecho de que Galaad fuese parte de Israel en tiempos antiguos. Lo importante es el hecho de que los arameos actuaron cruelmente» [24].

b) Contra Filistea (1,6b).

> «Porque hicieron prisioneros en masa
> y los vendieron a Edom» [25]
> *(ʿal haglôtam galût šᵉlemâ*
> *lᵉhasgîr leʾedôm)*

El pecado de Filistea consiste en la deportación y el comercio de esclavos a gran escala [26]. En efecto, *galût šᵉlemâ* parece significar que los filisteos deportaban poblaciones enteras [27]. No para que trabajasen en su propio territorio, sino para entregarlos a Edom [28]. Este país los empleaba en las minas de cobre o los revendía en Africa o Arabia del sur. (Siglos más tarde,

[24] *Central Ideas,* 23.

[25] Según R. Gordis, esta frase hay que traducirla: «because they sent Edom *(lamed accusativus)* into complete exile for sale». Con el mismo sentido traduce el v. 9: «because they sold Edom into complete exile». El pasaje sobre el pecado de Edom (1,11) sugiere, según Gordis, que una guerra civil dentro de este país pudo preparar el camino para su derrota a manos de enemigos extranjeros y posterior venta de la población como esclavos; es posible que Judá estuviese implicada en el desastre nacional de Edom (cf. R. Gordis, *Edom, Israel and Amos - An Unrecognized Source for Edomite History,* en *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University,* 1979, 109-132). No he tenido acceso directo a este artículo y por ello me resulta difícil emitir un juicio sobre esta interpretación totalmente contraria a la habitual. De todos modos, parece difícil admitir que la pequeña Filistea pudiese deportar en masa a los edomitas.

[26] Neher se aparta de la interpretación habitual refiriendo la frase a la extradición. Por *galût šᵉlemâ* hay que entender, según él, civiles («refugiados») a los que una guerra de Edom contra Israel/Judá (v. 11) obliga a buscar asilo en los países vecinos neutrales. La población huye hacia los confines de Filistea; ésta entra en guerra y rechaza a los fugitivos (v. 6), haciéndolos caer de nuevo en manos de Edom. Otros buscan asilo en Fenicia, pero Tiro cierra sus fronteras, «rechaza» inmisericorde a los exiliados y los entrega a Edom (v. 9). En ninguno de los casos se trata de reducción a esclavitud, de compra o venta de esclavos; para referirse a este hecho emplea Amós los verbos *mkr* y *qnh (Amos,* p. 52). Pero esta interpretación de Neher parece basarse más en presupuestos y experiencias del siglo xx que en los de la época del profeta.

[27] Es la interpretación defendida por Jarchi, Calvino y la mayoría de los modernos (Rosenmüller, Ewald, Wellhausen, Driver, Nowack, Harper, Kapelrud, Wolff, Rudolph, etc.). San Jerónimo y Ribera, entre otros, creen que la expresión significa «cautividad durísima». Neher, empalmando con Gebhard y Grotius, la entiende como «cautividad pacífica», es decir, «de los que viven pacíficamente, sin ofender a nadie». Gerleman, como «deportaciones de castigo» *(Vergeltungsdeportationen)* (cf. art. *šlm* en THAT II, 926); esta opinión es bastante interesante. No ocurre lo mismo con la propuesta por R. H. Smith para Am 1,9 (y que lógicamente debería aplicar también a 1,6); allí refiere *šalem* a «una relación de alianza», y el pecado de Tiro consistiría en permitir que un estado vasallo, con el que ha hecho un pacto garantizándole protección, caiga en manos de Edom sin acudir en su ayuda (cf. R. H. Smith, *Abram and Melchizedek:* ZAW 77 [1965] 129-152, espec. 144).

[28] Algunos leen Aram, aduciendo que no sabemos nada sobre contactos entre Filistea y Edom. Según Barton, si se acepta esta hipótesis, «es posible que los filisteos pagasen a Hazael un tributo de esclavos» cuando el rey sirio llegó hasta Gat (cf. 2 Re 12,17-18).

los filisteos seguirán dedicados a este comercio, vendiendo judíos a los griegos; cf. Jl 4,4-6).

¿De dónde proceden estos esclavos? Amós no lo dice. Unos autores creen que eran prisioneros de guerra; otros piensan en toda clase de esclavos, incluso por deudas. Tampoco sabemos si eran judíos e israelitas o si pertenecían también a otros países. Lo grave no es la nacionalidad del esclavo, sino el hecho de que un hombre sea reducido a pura mercancía. Según Rudolph, Amós no condena aquí la institución de la esclavitud en cuanto tal, sino el comercio humano a gran escala (el acento caería en *galût šelemâ)*. Wolff, sin embargo, cree que el profeta, basándose en la libertad y dignidad del hombre, intenta situar al esclavo al mismo nivel del hombre libre. Es difícil una decisión categórica a partir de esta sola frase. Sin duda, Amós parece impresionado por esas deportaciones masivas, igual que en el caso anterior le admiraba, más que la guerra, la crueldad con que fue llevada a cabo. En este sentido hay que darle la razón a Rudolph. Pero creo que Amós estaba en contra no sólo de las deportaciones en masa, sino también de la venta de un solo hombre como esclavo; más adelante volveremos sobre el tema.

c) Contra Tiro (1,9b).

> «Porque vendió prisioneros en masa a Edom
> y no recordó la alianza fraterna»
> *(ʿal hasgîram galût šelemâ leʾedôm*
> *welōʾ zakrû berît ʾaḥîm)*

La denuncia parece muy semejante a la anterior, pero hay dos diferencias significativas. Aunque vuelve a hablarse de poblaciones enteras *(galût šelemâ)* entregadas a Edom[29], a Tiro no se le acusa de «deportar» *(glh)*, sino de «entregar» *(sgr)*. Wolff, que considera el oráculo inauténtico y lo data en la época exílica, atribuye este cambio a que el verbo *glh* se reservaba por entonces a las grandes deportaciones de los babilonios. Si consideramos el oráculo auténtico, esta explicación no vale. El cambio de verbo quizá quiere expresar que Tiro no se dedica a hacer prisioneros de guerra, sino simplemente al comercio de esclavos, como intermediaria entre otros países y Edom.

Más importante es el segundo cambio, consistente en el añadido de la frase «y no recordó la alianza fraterna», que ha provocado bastante discusión y tres interpretaciones principales: 1) el «pacto fraterno» se refiere al existente entre los mismos ciudadanos de Tiro; Amós los acusa de haber vendido como esclavos a parte de la población[30]; 2) el pacto fraterno es el que existe entre Israel y Edom (cf. Gn 25ss; Nm 24,10; Dt 23,8) y el pecado de Tiro radica en vender hermanos a hermanos[31]; 3) el pacto fraterno

[29] Leen Aram en vez de Edom: Sellin, Robinson, Maag, Amsler. Los motivos geográficos que aducen no parecen suficientes para justificar el cambio.
[30] Wellhausen, Nowack, Van Hoonacker.
[31] Ewald, Wolff.

se refiere a la alianza político-económica que existió entre Tiro e Israel durante el reinado de David (2 Sm 5,11), Salomón (1 Re 5,15-26), Ajab (1 Re 16,31) y que, probablemente, fue renovado en tiempos de Jeroboán II, aunque sobre esto no poseemos datos; en tal caso, el pecado de Tiro consistiría en vender como esclavos a personas con las que estaba vinculada por una tradición de amistad y buen entendimiento [32].

En contra de la primera teoría, no es normal que «pacto fraterno» se refiera a las relaciones entre miembros del mismo pueblo. La segunda lleva a una conclusión absurda: Tiro puede hacer esclavos a los israelitas y venderlos a cualquier país menos a Edom [33]. La opinión más probable parece la tercera. Pero, en cualquier hipótesis con respecto a la interpretación y autenticidad del oráculo, no olvidemos que éste supera al de los filisteos. Tiro, ante el deseo de enriquecerse, no sólo olvida los sentimientos humanos, sino también los fraternos.

d) Contra Edom (1,11b).

> «Porque persiguió con la espada a su hermano
> ahogando la compasión [34];
> siempre desgarró [35] su ira,
> conservó su cólera sin parar»
> *(ʿal rodpô baḥereb ʾaḥîw wᵉšiḥet raḥamayw*
> *wayyiṭrop lāʿad ʾappô wᵉʿabratô šᵉmarâ neṣaḥ)*

[32] Teodoreto, Jerónimo, Sánchez, Schoville, Rudolph. Cf. J. Priest, *The Covenant of Brothers:* JBL 84 (1965) 400-406. Las relaciones entre Israel y Tiro durante la primera época han sido revisadas por H. Donner, *Israel und Tyrus im Zeitalter Davids und Salomos:* JNSL 10 (1982) 43-52. En su opinión, 2 Sm 5,11 y 24,5-7 son textos tardíos, que no pueden ser utilizados como fuentes para las relaciones entre David y Tiro; en aquellos años sólo hubo «coexistencia pacífica, sin relaciones». En tiempos de Salomón sí hubo contactos y comercio, y también cierta dependencia de este rey con respecto al de Tiro.

[33] Contra esta postura aduce también Harper: 1) la relación de Israel con Edom era de sangre, no de alianza; 2) esta relación había pasado a ser de profunda enemistad; 3) la responsable no sería Fenicia, sino Edom.

[34] La traducción de *raḥamîm* es muy controvertida. Los LXX tradujeron «madre» (interpretando *reḥem* = «seno» y de aquí, por metonimia, «madre»), y la traducción fue aceptada por Doederlein, Dathe, Justi. Lo más frecuente es dar al término el sentido habitual de «misericordia» (Vg), «compasión» (Mitleid, Weiser, Wolff), «pitié» (Amsler), «natural affections» (NEB). Aunque bastantes autores recientes relacionan el término con un contexto jurídico o de alianza, proponiendo: «obligations» (Barton), «obligations of kinship» (Mays), «covenant mercy» (Coote), «allies, friends» (Fishbane). Sobre el tema véase M. Fishbane, *The Treaty Background of Amos 1,11 and Related Matters:* JBL 89 (1970) 313-318; íd., *Additional Remarks on RHMYW (Amos 1,11):* JBL 91 (1972) 391-393; R. B. Coote, *Amos 1,11: RHMYW:* JBL 90 (1971) 206-208; G. Schuttermayr, *RHM - eine lexikalische Studie:* Bib 51 (1970) 499-532.

[35] Olshausen, para mantener un posible paralelismo entre los dos hemistiquios, cambió *wayyiṭrop* («desgarró, hizo estragos») por *wayyiṭṭor* («conservó», de *nṭr)*, basándose en LXX, Vg y Jr 3,5. Numerosos comentaristas lo han seguido. Otros, como Wolff y Rudolph, rechazan el cambio. De hecho, la expresión *ʾappô ṭarap* aparece también en Job 16,9.

Edom ha aparecido ya en los dos oráculos anteriores como compradora de esclavos. Sería tan culpable como los otros pueblos de este comercio de seres humanos. Pero el profeta no lo acusa de eso, sino de haber perseguido a espada a su hermano, ahogando la compasión. Al escuchar estas palabras recordamos el episodio de Gn 33,4, tan opuesto al que nos ocupa. Allí, Esaú (Edom), olvidando antiguas rencillas, corre al encuentro de su hermano, lo abraza, lo besa. En Amós, Edom corre al encuentro de su hermano, pero con la espada. El abrazo fraterno cede el puesto a la persecución. Y la misericordia y favor que mostró Esaú (Gn 33,18: *ḥen)* quedan ahora ahogados *(šḥt* piel, en sentido ético, significa «corromper, violar, despreciar»).

¿A qué se refiere esta primera frase? Según Amsler, Wolff y otros, «perseguir a espada» sólo puede aplicarse a la conducta de los edomitas durante la caída de Jerusalén el año 586 (cf. Ez 35,5; Abd 14; Jl 4,19). El oráculo sería exílico o posexílico, como lo demostrarían también otras irregularidades (falta la condena de la dinastía, la referencia a la deportación y la fórmula conclusiva) [36]. Otros, sin embargo, consideran la frase auténtica y la relacionan con sucesos del siglo VIII que nosotros desconocemos (Rudolph) o con conflictos ocurridos un siglo antes [37]. Lo que parece injustificado es interpretar el texto a la luz de Nm 20,14-21, donde se cuenta cómo Edom prohíbe a los israelitas el paso por su territorio cuando venían de Egipto.

Lo que sí parece referirse a la caída de Jerusalén es la segunda parte del oráculo, que algunos autores aplican al pillaje practicado por los edomitas en aquel momento. De hecho, el verbo «desgarrar» (sujeto frecuente es el león, una vez el lobo) se emplea para describir la destrucción causada por un enemigo cruel (Sal 7,3; 17,12; 22,14), por una potencia extranjera (Nah 2,13) o por las autoridades civiles y religiosas (Ez 19,3.6; 22,25.27).

Si mantenemos el TM, *wayyiṭrop lā'ad 'appô* («siempre desgarró su ira»), estaría en paralelismo con *'al rodpô baḥereb 'aḥîw* («persiguió con la espada a su hermano»). Lo mismo ocurriría con la segunda parte de cada verso. La síntesis de ambas frases nos ofrece el cuadro siguiente: las relaciones entre hermanos deben estar dominadas por la misericordia, la bondad, la comprensión, el perdón, todo lo que expresa el término *raḥamîm;* al mismo tiempo deben excluir la cólera, la ira, el odio enconado e invencible *('abrâ)*. Pero ocurre lo contrario: Edom desprecia la compasión y alienta la cólera. Como consecuencia, asesina y roba.

[36] Contra la autenticidad, aduce Harper: 1) la semejanza con las estrofas de Tiro y Judá y las desemejanzas con las otras; 2) no se menciona a Petra, la ciudad más importante en tiempos de Amós, mientras que Temán y Bosra aparecen sobre todo en escritos tardíos; en cuanto a la Sela conquistada por Amasías (2 Re 14,7), no hay que identificarla probablemente con Petra; 3) la acusación resulta muy vaga; 4) Edom estuvo sometido a Israel y sufrió más de Israel que éste de Edom. Como ya indicamos al hablar de la autenticidad de los oráculos contra las naciones, ninguno de estos argumentos, a pesar de su peso relativo, resulta definitivo.

[37] Schoville relaciona el contenido de los oráculos contra Gaza, Tiro y Edom y piensa que las víctimas son israelitas. Ya que esto no era posible en el próspero período de Jeroboán II, se inclina a relacionar las palabras proféticas con algo ocurrido hacia el 841, año muy conflictivo (cf. *art. cit.,* 62s). Haran piensa en la guerra edomita de Amasías (2 Re 14,7; cf. 2 Cr 25,11-12).

Con respecto a los oráculos anteriores hay aquí algo nuevo. El odio lo domina todo, incluso se halla por encima de la codicia. Edom, compradora de esclavos desconocidos, olvida posibles ganancias cuando ve a sus hermanos. Sin olvidar ni perdonar errores pasados (la conquista de David tuvo lugar con actos muy crueles: 1 Re 11,15-16; 2 Sam 8,13), fomenta la espiral de la violencia y del rencor.

e) Contra Amón (1,13b).

«Porque abrieron en canal a las embarazadas [38] de Galaad
para ensanchar su territorio»
(ʿal biqʿam harôt haggilʿad lᵉmaʿan harḥîb ʾet gᵉbûlam)

Del odio (Edom) volvemos de nuevo a la codicia, manifestada en los deseos de ampliar el territorio; pero una codicia que va acompañada de la crueldad más terrible. Víctima de nuevo es el territorio de Galaad, más exactamente las embarazadas de dicha zona. Ya dijimos anteriormente que sirios y amonitas pudieron coaligarse para atacar Galaad por dos frentes distintos [39].

La práctica de matar a las embarazadas es algo de lo que se vanagloría Tiglatpileser I *(ca.* 1100 a. C.) y cita Homero en la *Iliada* (VI, 57s; XX, 163s). Eliseo prevé que Hazael actuará de ese modo con Israel (2 Re 8,12) y Menajem castigó así a Tifsa y su comarca (2 Re 15,16). La gravedad del pecado parece provocar una ampliación del castigo. La guerra contra Amón será más terrible que las otras, en medio de alaridos y en el torbellino de la tormenta. No sólo los hombres, también la naturaleza luchará contra Amón.

[38] Aunque el texto parece no admitir dudas con respecto a su traducción e interpretación, muchos autores cambian el sustantivo *harôt:* 1) Kimchi y otros comentaristas judíos, asombrados de la crueldad que supondría este pecado, leen *harîm,* «montes»; Amós denunciaría simplemente una invasión del territorio de Galaad; 2) Valeton y Budde piensan lo mismo, pero leen *bᵉṣurôt,* «fortalezas»; 3) G. R. Driver, *Linguistic and Textual Problems: Minor Prophets II:* JTS 39 (1938) 260-273, en contra de las opiniones anteriores, considera extraño que Amós se refiera a un hecho tan frecuente en las guerras de entonces como el «matar embarazadas»; además, el verbo *bqʿ* qal significa «invadir», «penetrar en un territorio» (2 Cr 21,17; 22,1); cuando se aplica a «abrir en canal» a las embarazadas se usa el piel (2 Re 8,12; 15,16). En consecuencia, postula un término hebreo *harâ,* que significaría «llanura arenosa o rocosa» *(sandy or stony plateau).* Traduce: «por haber penetrado en la llanura de Galaad para ensanchar su territorio».

Los dos primeros cambios parecen injustificados e innecesarios. En cuanto a la opinión de Driver, hay que decir: 1) el hecho de que el AT sólo hable en dos ocasiones de la matanza de embarazadas significa que era algo anormal y cruel; por otra parte, más frecuente era el comercio de esclavos y también lo denuncia Amós; 2) *bqʿ* también se usa en qal con el sentido de «hendir», «romper en dos». Morgenstern se limita a vocalizar piel en nuestro caso. Pero incluso esto es innecesario, como indica Wolff. De hecho, en 2 Cr 32,1 e Is 7,6 se usan, respectivamente, el qal y el hifil para significar lo mismo.

[39] No me convence la propuesta de san Jerónimo, recogida, entre otros, por Harper, de relacionar la frase de Amós con el ataque del amonita Najas contra Yabés de Galaad (1 Sm 11), ni la de vincularla con una coalición siro-amonita durante el reinado de Hazael de Damasco (Gottwald, Barton). Lo primero queda muy lejos en el tiempo, la segunda no tenemos seguridad de que haya existido.

f) Contra Moab (2,1b).

«Porque quemó los huesos del rey de Edom
hasta convertirlos en ceniza»[40]
(ʿal śorpô ʿaṣmôt melek ʾedôm laśśîd)

Acostumbrados a los oráculos anteriores, que denuncian pecados cometidos contra personas vivas, éste nos sorprende hablando de la ofensa hecha a un muerto[41]. Como si a Moab no se le pudiesen reprochar cosas más graves: las guerras habidas con Israel o el sacrificio del primogénito del rey sobre la muralla de la capital (2 Re 3,27). Y, por si fuera poco, a un muerto no israelita, a un rey de Edom, famoso probablemente por su crueldad. Pero precisamente estos aspectos desconcertantes del oráculo son los que le conceden un valor capital. Si algún lector u oyente podía pensar hasta ahora que al profeta sólo le preocupan las injusticias cometidas contra su pueblo, descubre en este momento que también le interesan las cometidas con otras naciones. El que habla no es un personaje chauvinista, cerrado en sus estrechas fronteras. Su perspectiva es internacional y habla en nombre de un Dios que es Señor de todos los pueblos[42].

Más difícil resulta concretar el pecado. Parece que los moabitas, especialmente rencorosos con este rey de Edom, profanaron su tumba para quemar sus huesos. Es una ofensa enorme, porque la tumba pertenecía en cierto modo al reino de los espíritus; sólo quien descansaba en ella podía gozar de paz en la otra vida; de lo contrario, debía vagar perpetuamente, sin reposo.

Pero Amós no dice sólo que quemaron los huesos del rey. Añade: *laśśîd*. Tres interpretaciones principales se han propuesto: 1) *laśśîd* se refiere al *método* empleado para quemar los huesos del rey: «con cal» (Weiser, Werner, NBE); en contra de esta opinión indica Ehrlich que «con cal» debería decirse *lᵉśîd,* sin artículo; 2) según otros, describe la *intención:* para obtener cal con la que blanquear muros y piedras. Así se manifestaba el Targum de Jonatán: «Porque ha quemado los huesos del rey de Edom y ha

[40] Condamin propuso leer las palabras finales *lamolek ʾadam lᵉšed:* «Parce qu'ils ont brûlé des corps à Moloch, des hommes à un demon». Más aventurada aún resulta la reconstrucción de Harper, *lšdd hmt bšʾwn mwʾb,* «in order to do indignity to the dead because of violence suffered by Moab, or in order to do indignity to the dead in Shaon of Moab» *(Amos and Hosea,* 38). Sobre las diversas interpretaciones de *laśśîd,* véase el comentario a la estrofa.

[41] Algunos autores antiguos (Osiander, Gebhard, Maurer) pensaban que el pecado consistió en haber quemado al rey de Edom vivo. Sin embargo, la expresión usada por Amós, *ʿaṣmôt melek* («los huesos del rey») parece indicar, sin lugar a dudas, que ya había muerto. Más discutible es que la cremación fuese precedida o no de la profanación de la tumba; en cualquier caso, se privaba al difunto del descanso eterno.

[42] E. Baumann, *Der Aufbau der Amosreden,* 1903, p. 11, piensa que se trata de una ofensa cometida a Israel, ya que —de acuerdo con Köhler— el rey de Edom era un gobernador de Judá impuesto por Josafat (1 Re 22,48). Como indica Van Hoonacker, si Amós hubiese querido denunciar ofensas de Moab contra Israel habría elegido casos más patentes. Por otra parte, difícilmente se habrían molestado los israelitas por una ofensa hecha a los judíos.

hecho de ellos un revestimiento de cal para los muros de su casa». La teoría, aceptada por Kimchi y los rabinos medievales, la mantienen actualmente Ehrlich, Cramer, Deissler, Neher, Wolff, Rudolph; 3) para otros describe el *resultado:* «hasta reducirlos a cenizas», como acto supremo de vandalismo, que no se contenta con la profanación de la tumba; en esta línea se orientan Vg, S. R. Driver, Van Hoonacker, Amsler, Hammershaimb, BJ, Soggin.

La elección hay que hacerla entre las dos últimas teorías. Pero la «utilitarista» (para obtener cal) resulta extraña. Si necesitan este producto, ¿por qué sólo queman los huesos del rey de Edom? ¿Y por qué precisamente los de esa persona? Neher, que defiende esta postura, ha captado, sin embargo, su dificultad. Para soslayarla propone una traducción e interpretación que me parecen inadmisibles: «Porque quemó los huesos *abandonados* por el rey de Edom para obtener cal». Los moabitas habrían aprovechado, con fines industriales, los cadáveres dejados por el rey de Edom en el campo de batalla [43]. Por consiguiente, considero preferible atenerse a la última postura. El pecado denunciado por Amós no es producto del espíritu comercial, sino del odio.

* * *

Antes de pasar al oráculo contra Israel, último de la serie [44], sinteticemos los datos obtenidos. Dos cosas llaman especialmente la atención al profeta: la crueldad de la guerra y el fenómeno de la esclavitud [45].

Una guerra cruel la llevan a cabo: Damasco contra Galaad, Edom contra Israel, Amón contra Galaad, y se sobrentiende que Moab contra Edom. Estas luchas no respetan los sentimientos fraternos ni a los seres más débiles (las embarazadas y los niños por nacer); ni siquiera a los muertos. Están alentadas a veces por la ambición y la codicia, pero en otros casos sólo las mueve el odio y los deseos de venganza.

Junto a ellas, el fenómeno de la esclavitud, que afecta a poblaciones enteras. Es un comercio en el que participan Filistea y Tiro como esclavizadoras y vendedoras, Edom como comprador, pueblos enteros como víctimas. También en este caso quedan ahogados sentimientos fraternos y pactos antiguos.

En resumen, los seis primeros oráculos describen una situación trágica. No descubrimos los menores sentimientos de piedad o compasión, sino la teoría del *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre).

[43] Cf. A. Neher, *Amos*, 50.

[44] Prescindimos de la acusación dirigida a Judá (2,4-5) por no estar relacionada directamente con el tema de la justicia. Sin duda, el despreciar la ley del Señor y no guardar sus mandamientos lleva necesariamente a una conducta antisocial; pero el texto no lo concreta.

[45] Priest, Fishbane y Barton conceden más importancia al tema de la ruptura de alianzas y tratados que a la esclavitud. Dudo de que Amós se preocupase tanto por estas cuestiones legales.

Frente a ello, «Amós habla y actúa como si existiese un mandamiento: no serás cruel» [46].

Y tampoco Dios permanece indiferente ante tales crímenes. Es algo que a nosotros nos parece normal, pero que a los oyentes del profeta pudo resultar extraño. Estarían de acuerdo en que Yahvé castigase a los enemigos de su pueblo, a quienes invaden Galaad o deportan israelitas. Pero, ¿por qué interviene cuando los moabitas profanan la tumba del rey de Edom? O, ¿por qué condena la esclavitud de hombres que no pertenecen al pueblo de Israel? ¿No queda eso fuera de su competencia? Amós responde que no. Todo cae bajo el dominio de Yahvé. Y anuncia en su nombre un terrible castigo. Como el fuego prende en la miés madura y la devora, también aquí se habla de un fuego que recorre la geografía de los países vecinos, arrasando los palacios de Siria, Filistea, Tiro, Edom, Amón, Moab. Es un diluvio de fuego, como el de Sodoma y Gomorra, que acabará con las ciudades pecadoras. Sólo quedarán ruinas, tronos vacíos, poblaciones camino del destierro.

1.3. Los pecados de Israel.

Antes de analizar las denuncias indiquemos algunos detalles sobre los diversos elementos de este último oráculo (2,6-16). Los dos primeros (fórmula del mensajero y acusación genérica acompañada de amenaza genérica de castigo) coinciden exactamente con los de los siete oráculos precedentes. Pero a partir de aquí todo cambia.

El tercer elemento (acusación concreta) adquiere un desarrollo más amplio [47]. Muchos autores, que comparan el juego numérico de Amós con los

[46] A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos,* 63. Las opiniones a propósito de por qué condena Amós estos delitos están muy bien expuestas por Barton, *op. cit.,* 39-45; 1) según Würthwein, Weiser, Haran, lo que mueve al profeta es un espíritu nacionalista, que le impulsa a rebelarse contra las ofensas hechas a su pueblo; 2) otros piensan que Amós hace extensivas a las naciones extranjeras las obligaciones que Israel tiene para con su Dios; 3) para otros, como Lindblom, el profeta basa sus denuncias en una ley universal; 4) finalmente, Humbert, Gehman, Barton piensan que se basa en una «ley internacional sobre la guerra». De estas diversas teorías, la única que parece inaceptable es la primera: en ningún momento parece Amós un hombre marcado por el nacionalismo barato, incluso lo critica duramente (cf. 3,1-2; 6,1-2; 6,13; 9,7). Y querer detectar en él una evolución del nacionalismo («profeta de salvación») a la crítica del mismo («profeta de condena») carece de serio fundamento; incluso se contradice con lo que Amós afirma durante su enfrentamiento con Amasías en 7,10-17. Las otras tres teorías tienen todas ellas aspectos válidos, y sólo debemos evitar absolutizar una en detrimento de las otras. Las ideas que pueden influir en un profeta vienen de ámbitos muy distintos. Concretamente, a propósito del reciente estudio de Barton, pienso que no debe sobrevalorarse la idea de una ley internacional sobre la guerra. En caso de que existiese, ¿sería tan conocida como cabría suponer? Una encuesta que preguntase si está permitido o no el uso de las bombas de napalm provocaría enormes sorpresas. Y si esto ocurre en nuestra época, con abundantes medios de comunicación, ¿qué podríamos pensar de la «opinión pública» de hace veintiocho siglos? Las distintas opiniones las recoge y valora también S. Amsler en el artículo citado en nota 9.

[47] Los versos 2,6b-8 presentan algunas anomalías: 1) al infinitivo (6b) sigue un participio (7); 2) en 6b se habla de *ṣaddîq* y *ʾebyôn,* en singular; en 7a, de *dallîm* y *ʿanawîm,* plural; 3) el paralelismo varía de forma extraña; 4) 7bb parece desplazado. Estos problemas han sugerido diversos intentos de solución: *a)* cambiar el orden del

proverbios que citamos al comienzo, descubren aquí cuatro pecados, aunque no coinciden en la manera de formularlos. Comparemos las presentaciones de algunos de ellos [48]:

Keil: 1) Injusticia en los tribunales.
2) Opresión de los sencillos.
3) Profanación del nombre divino por la prostitución.
4) Profanación del santuario con borracheras.

Fey: 1) Venta como esclavos.
2) Corrupción del derecho.
3) Promiscuidad en las relaciones sexuales.
4) Inobservancia de las normas sobre fianzas y multas.

Amsler: Amós denuncia la opresión en cuatro campos:
1) en el tribunal,
2) en la vida social,
3) en la familia,
4) en el culto.

Wolff: 1) Venta como esclavos de inocentes y necesitados.
2) Opresión de los pobres.
3) Abuso de las muchachas.
4) Malversación de deudas.

Ya dijimos que M. Weiss considera inadecuada la comparación del juego numérico de Amós con el de los proverbios. El profeta no pretende referirse al número superior (cuatro en este caso), sino a la suma total (siete), que indica la plenitud del pecado. De hecho, prestando atención a los matices de cada frase podemos descubrir la denuncia de siete culpas distintas. Así piensa Rudolph, y es la idea que expondremos más adelante.

En los oráculos precedentes, a la acusación seguía el castigo. En éste, no. Repentinamente, en fuerte contraste con los pecados del pueblo, se habla de los beneficios de Dios (2,9-11), seguidos de una nueva denuncia (v. 12). El hecho de mencionar los beneficios divinos antes de introducir el castigo no debe extrañarnos: sirve para poner de relieve la ingratitud del pueblo y lo merecido de la condena [49]. Pero estos versos presentan algunas

texto: 6b.8.7 (Harper), o 7a.8.7b (Löhr, Weiser, Theis); *b)* considerar el v. 7 comienzo de un nuevo oráculo (Reventlow); *c)* Insertar aquí algunas frases del c. 5 (Elhorst); *d)* considerar el texto presente como síntesis de frases sueltas, sin relación original (Robinson). En esta misma línea, y refiriéndose a todo el oráculo, Soggin considera originales sólo los versos 6 y 13, que ya en época antigua fueron ampliados por 7a; 7b-9 constituye una ampliación posterior, difícilmente de Amós; 10-12 dependen de la redacción deuteronomista; 14-16, de una o dos ampliaciones exílicas (*Il profeta Amos,* 78). Como curioso intento de reconstrucción del oráculo, con tres estrofas de estructura idéntica, puede verse O. Happel, *Amos 2,6-16 in der Urgestalt:* BZ 3 (1905) 355-367. Demasiado bonito para ser cierto.

[48] Además de los autores citados a continuación hablan también de cuatro delitos Weiser, Segal, Hammershaimb, Farr, Gese, etc.

[49] Cf. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede,* Munich [4]1971, 130ss.

anomalías: *a)* el v. 9 habla de la conquista de la tierra prometida, y el 10 da un salto atrás en la historia, remontándose a la salida de Egipto; *b)* el v. 9 habla de los israelitas en tercera persona, mientras 10-12 les habla directamente, en segunda; *c)* la acusación del v. 12 resulta extraña después de las denuncias formuladas en 2,6b-8; sobre todo, el reproche de «prohibir hablar a los profetas» (12b) parece inspirado en el conflicto de Amós con Amasías (7,10-13).

No existe acuerdo a la hora de resolver estos problemas. Harper y Löhr proponen cambiar el orden de los versos 9-10, con lo cual se restablece una secuencia histórica adecuada; la confusión se debería a que ambos versos comienzan con la misma palabra (*weʾanokî*) y esto indujo a error al copista. Otros eliminan la dificultad considerando glosa(s) alguno o algunos versos: 10-12 (Wolff); 10.12 (Oetly, Baumann, Marti); 12 (Rudolph).

En realidad, estas diversas opiniones no modifican el texto profético en lo esencial. Todos los autores mantienen la referencia a la bondad de Dios como motivo contrastante. Por lo demás, indicaría dos cosas: *a)* el cambio de tercera a segunda persona es muy frecuente dentro de los textos proféticos y no justifica la declaración de inautenticidad de un verso; es un fenómeno extraño desde un punto de vista literario, pero normal en el estilo oratorio; *b)* sí parece justificado el acuerdo existente en considerar glosa el v. 12; incluso el v. 11, con su elevada estima del nebiismo, parece contrastar con las palabras de Amós en 7,14 e insertarse en la misma línea de reinterpretación que 3,7.

Los versos 13-16 describen la acción punitiva de Dios y sus consecuencias (cuarto elemento). También en este caso notamos profundas diferencias con los siete oráculos precedentes. Ante todo, de forma curiosa, no se menciona el fuego. La extraña imagen del v. 13 parece hacer referencia a un terremoto: igual que el carro sobrecargado abre surcos en la tierra, también Dios hará abrirse la tierra debajo de los israelitas. El terremoto es un tema fundamental del libro (cf. 1,1; 3,14s; 6,11.9-10; 8,8; 9,1) y quizá por ello ha sustituido aquí al fuego.

En ese momento, ni los más rápidos, ni los más valientes, ni los guerreros escogidos conseguirán salvarse. Los versos 14-16 acumulan frases casi idénticas y el pensamiento, en vez de avanzar, parece casi retroceder, ya que al final algunos consiguen escapar —aunque sea desnudos— de esa muerte que al principio parecía inevitable. Esto mueve a ciertos autores a depurar el texto de adiciones tardías. Con ello no cambia esencialmente. Pero recordemos la observación de Weiss: estos versos finales contienen *siete* consecuencias del castigo divino; parece algo intencionado, con más valor que todas las operaciones de cirugía estética a las que podamos someter el pasaje [50].

El oráculo termina con la fórmula conclusiva (quinto elemento), pero

[50] Schoville y Gese reducen las frases originarias a cinco; como ya indicamos en la nota 17, también este número es significativo. R. Rendtorff, *Zu Amos 2,14-16:* ZAW 85 (1973) 226-227, propone trasladar 15a detrás de 14a, reconstruyendo tres versos normales de dos estícos, con claro paralelismo en el contenido y la forma; el primero se refiere a los veloces, el segundo a los fuertes, el tercero a los armados. Su teoría la acepta Vesco en RB 87 (1980) 489.

distinta de la de los oráculos 1.º, 2.º, 5.º y 6.º «Oráculo del Señor» *(nᵉʾum Yhwh)* apareció también en 2,11, un verso que considerábamos sospechoso.

A continuación analizaremos los siete pecados denunciados por Amós a Israel. Desgraciadamente se trata de frases de interpretación muy difícil. Será inevitable acumular opiniones e hipótesis que pueden provocar una actitud fría, intelectual, totalmente contraria a la pretendida por el profeta. Quizá por ello conviene recordar desde el principio que estas palabras no fueron pronunciadas ni escritas para que ejercitáramos nuestra habilidad exegética, sino para sintonizar con el problema de la injusticia y con la trágica situación de quienes la padecen.

a) «porque venden al justo por dinero».
(ʿal mikram bakkesep ṣaddîq)

Prácticamente todas las palabras de esta breve frase son objeto de discusión. El problema radica en el sentido que se dé al término *ṣaddîq.* Quienes lo interpretan desde el punto de vista estrictamente jurídico («inocente») sitúan la afirmación de Amós en un contexto judicial: el profeta acusa a los jueces de estar corrompidos. Con tal de ganar algo *(bakkesep; kesep* en este caso equivaldría a *šoḥad,* «soborno») son capaces de condenar *(mkr)* a una persona que no ha cometido delito alguno. No se trata de que lo vendan como esclavo, sino de que conculcan sus derechos. Sánchez, por ejemplo, comenta: «Dicitur *vendi iustum,* cum tamen iudicia pretio vendantur, quia per metonymiam possessor pro re possessa ponitur». Esta interpretación es muy frecuente entre los comentaristas antiguos y aparece también en algunos de nuestro siglo (Amsler, Hammershaimb, Randellini). Sin embargo, el verbo *mkr* nunca tiene el sentido de «condenar»; y el término *ṣaddîq* no es preciso interpretarlo en sentido jurídico; tampoco queda claro que Amós acuse a los jueces.

Por eso, la mayoría de los comentaristas recientes prefiere interpretar *ṣaddîq* en sentido socioeconómico, en la misma línea que *ʾebyôn, dal, ʿanaw.* La acción no se desarrolla en los tribunales, y *mkr* conserva su sentido habitual de «vender». Los culpables son los acreedores que, para recuperar el dinero prestado o invertido *(bakkesep)* [51], venden como esclavos a una persona cuya única culpa es no poder devolver la deuda; también podría tratarse de los hijos de un deudor (cf. el caso contado en 2 Re 4,1).

b) «y (venden) al pobre por un par de sandalias»
(wᵉʾebyôn baʿabûr naʿalaîm)

Esta frase, con idéntico verbo y sujeto [52] de la anterior, parece referirse a la misma práctica. La diferencia radica en la persona que sufre la esclavitud y en el motivo. La persona es definida como *ʾebyôn,* «pobre, necesitado de ayuda». Amós habla de los *ʾebyônîm* en 2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6, y en estos

[51] Cf. B. Lang, *Sklaven und Unfreie im Buch Amos:* VT 31 (1981) 482-488, espec. 482s.

[52] Driver cree que el sujeto de la primera frase son los jueces, y el de la segunda, los acreedores. Resulta difícil de admitir.

textos aparecen vendidos por los acreedores, oprimidos por los grandes señores, traicionados en los tribunales, pisoteados y comprados por un par de sandalias. El *ʾebyôn* carece de propiedades. En el Código de la Alianza aparece contrapuesto a los propietarios de tierras y cosechas (Ex 23,11). Esta persona no puede contraer grandes deudas, pero basta una cantidad ridícula para que lo vendan como esclavo [53]. La expresión «un par de sandalias» aparece también en 8,6 y parece indicar una cantidad exigua de dinero [54].

Como ya indicamos, numerosos autores piensan que Amós se refiere en estas dos primeras afirmaciones a un mismo pecado. Ya Van Hoonacker observó claramente los diversos matices de cada una de ellas. Weiss y Rudolph insisten en este punto para llegar al número de siete pecados. De hecho, el primer caso muestra el desprecio hacia la persona del deudor; el segundo, la desproporción entre una deuda pequeña y la esclavitud. En el primero, la esclavitud podría estar justificada, pero es inhumana; en el segundo, no está justificada de ningún modo.

Ambas afirmaciones completan la opinión de Amós sobre el problema de la esclavitud. En 1,6.9 condenaba las deportaciones y el comercio de esclavos. Ahora rechaza la venta como esclavo de una persona, sea por una deuda grande *(kesep)* o pequeña *(naʿalaîm)*. Muchos comentaristas dicen que Amós no se opone a la institución de la esclavitud en cuanto tal. No sé de dónde lo deducen. Más bien habría que llegar a la conclusión opuesta: Amós nunca encuentra justificación para esclavizar a una persona, ni por incursiones guerreras ni por deudas. Podemos decir que Eliseo aceptaba la institución de la esclavitud y se limitaba a ayudar a quienes corrían peligro de ser esclavizados (2 Re 4,1-7). Por eso proporciona el dinero necesario

[53] Quienes refieren esta frase, igual que la anterior, a la corrupción de los jueces, ven reflejada en ella la perversión total: incluso por un soborno tan pequeño como «un par de sandalias» son capaces de condenar a un inocente.

[54] Así piensa la mayoría de los intérpretes: Jerónimo, Ribera, Sánchez, Dathe, Bauer, Justi, Rosenmüller, Marti, Harper, Keil, Van Hoonacker, Ehrlich, Amsler, Fosbroke, Wolff, Rudolph, Soggin, etc. Esto no significa que debamos entender la frase literalmente, como Wolff, que considera posible que el pobre fuese vendido por haber robado un par de sandalias o por haberlas recibido prestadas y haberlas perdido. Existen otras dos teorías sobre la expresión «un par de sandalias»: 1) G. H. Box, *Amos II,6 and VIII,6:* ET 12 (1901) 377-378, cree que se trata de «un símbolo convencional en las transacciones legales», aduciendo Rut 4,7: «Antiguamente había esta costumbre en Israel, cuando se trataba de rescate o de permuta: para cerrar el trato se quitaba uno la sandalia y se la daba al otro. Así se hacían los tratos en Israel». Poner la sandalia sobre algo equivaldría a tomar posesión (cf. Sal 60,10: «sobre Edom echo mi sandalia») y quitársela equivaldría a renunciar a la propiedad sobre algo. De acuerdo con esto, lo que buscan los opresores no es un simple par de sandalias de escaso valor, sino lo que se halla tras este símbolo, «los bienes y propiedades, a cuya posesión se renuncia formalmente al transferir las sandalias». Este hecho se encuentra en relación con el fenómeno del latifundismo, denunciado por Is 5,8 poco tiempo después. 2) E. A. Speiser, *Of Shoes and Shekels:* BASOR 77 (1940) 15-20 parte también de Rut 4,7 y Sal 60,10, pero completándolos con la costumbre atestiguada en Nuzi de emplear un par de sandalias y un vestido como pago ficticio para convalidar ciertas trasacciones irregulares. Amós denunciaría el que se desposea a los pobres injustamente dando una apariencia legal a la exacción. Esta teoría de Speiser ha sido aceptada por De Vaux *(Instituciones del AT,* 238s), Bach *(Gottesrecht),* Monloubou (art. *Amos* en DBS VIII, 715).

para pagar al acreedor. Pero Amós no parece compartir esta postura. Condena al acreedor que pretende recuperar su dinero a costa de la libertad del prójimo. Según R. Bach [55], el profeta se opone con estas palabras al derecho casuístico, que admite la práctica de la esclavitud por deudas (Ex 21,2ss.7ss; Dt 15,12ss). Pienso que lleva razón. Amós rompió las barreras culturales y éticas de su tiempo. Anticipó en muchos siglos esa conciencia de que nada —mucho menos el dinero— es motivo para esclavizar a una persona.

c) «Los que pisotean a los pobres»
(haššo ʾapîm ʿal ʿapar ʾereṣ bᵉroʾš dallîm)

De esta compleja frase, sólo *dallîm* se ha salvado de las numerosas propuestas de cambio. Es la acusación más discutida, lo cual no extraña si tenemos presente su traducción literal: «los que anhelan el polvo de la tierra en la cabeza de los pobres». Resulta difícil resumir las explicaciones propuestas. Podemos distinguir tres líneas principales, según se atengan más o menos exactamente al texto hebreo:

1) La solución más fácil, seguida por numerosos autores, consiste en interpretar el participio *šʾpym* a partir del verbo *šûp* (no de *šaʾap),* «pisar, pisotear», y eliminar *ʿal ʿapar ʾereṣ(bᵉ)* como glosa [56]. El texto resultante sería: *hašša(ʾ)pîm (bᵉ)roʾš dallîm,* «los que pisan la cabeza de los pobres», es decir, los que pisotean a los pobres. Amós denunciaría el profundo desprecio con que los poderosos tratan a los débiles.

2) La solución más difícil consiste en rechazar las propuestas anteriores y explicar el TM tal como nos ha llegado. Muchos comentaristas lo intentan, aunque sin ponerse de acuerdo en el resultado final. Por ejemplo:

— «Los que desean las personas de los pobres además de sus propiedades» [57].
— «Los que desean cosas terrenas a costa de los pobres» [58].
— «Los que anhelan ver el polvo de la tierra esparcido sobre la cabeza de los pobres», es decir, los que desean su desgracia [59].
— «Los que desean incluso el polvo del suelo derramado sobre la cabeza de los miserables» [60].
— «Los que anhelan incluso el polvo que los pobres derraman sobre su cabeza para expresar su desgracia» [61].

[55] *Gottesrecht,* 28s.
[56] Según algunos, estas palabras corresponderían originariamente al v. 8, que debemos reconstruir: *wᵉʿal ʿapar ʾereṣ bᵉgadîm ḥabulîm yaṭṭû,* «extienden sobre el polvo vestidos tomados en prenda».
[57] Hoffmann, entendiendo *ʿapar ʾereṣ* como «propiedades, campos».
[58] Michaelis, Gebhardt, Beek, entendiendo *ʿapar ʾereṣ* como «cosas terrenas, bienes materiales», y *bᵉroʾš* = «a costa de».
[59] Dathe, y con pequeñas variantes Rosenmüller, Keil, Orelli, Elhorst.
[60] Según Neher, el pecado sería el de los latifundistas que niegan hospitalidad a los vagabundos (!).
[61] Hitzig, Vater, Schröder, Duhm.

3) Finalmente habría que indicar las numerosas propuestas intermedias, consistentes en cambios más o menos pequeños. Entre ellas merece especial atención la que retiene todo el texto, pero interpreta el participio inicial a partir del verbo *šûp;* «Los que pisan la cabeza de los pobres contra el polvo de la tierra»[62]. Amós se refiere al desprecio y opresión de los pobres, que ven pisoteados sus derechos. Otras propuestas de este último grupo se puede decir que han nacido y muerto con sus autores[63].

Harper, después de proponer las diversas teorías, comenta: «En cualquier caso, la idea básica es siempre la misma»[64]. Esta afirmación no es exacta. Más bien debemos hablar de dos interpretaciones fundamentales, según se interprete el participio inicial a partir del verbo *šāʾap* («anhelar, desear») o de *šûp* («pisar, pisotear»). En el primer caso, el pecado denunciado por Amós sería de codicia; en el segundo, de opresión y humillación de los pobres. Sí es cierto, en cualquier hipótesis, que los pobres salen perjudicados.

A la hora de decidirse por alguna de las teorías anteriores conviene recordar que el participio *šʾpym* aparece de nuevo en 8,4; en este caso se refiere claramente a la opresión de los pobres. Por otra parte, si retenemos en 2,7 el sentido «anhelar», el complemento directo resulta extraño: «el polvo de la tierra». Interpretar *ʿapar ʾereṣ* como «propiedades», «campos», «bienes materiales», etc., no parece adecuado. Y las otras explicaciones resultan más arbitrarias todavía. En definitiva, es preferible seguir a los LXX y a los numerosos autores que leen *hš(ʾ)pym,* «los que pisotean». Suprimir o mantener *ʿal ʿapar ʾeres* es indiferente; no cambia el sentido.

Amós hablaba en 2,6b de la codicia desmedida de los poderosos, de la que eran víctima los pobres. Ahora habla del desprecio que esos mismos personajes sienten hacia los más débiles[65]. A estos no los venden como esclavos, pero los pisotean. La metáfora es muy amplia y puede abarcar casos muy distintos en la vida diaria. Por eso no considero adecuada la interpretación demasiado literal de Rudolph: «La pobre gente que se arroja al suelo suplicante ante uno de los grandes señores es tratada por éste a patadas, que no perdonan ni la cabeza»[66]. Hay formas menos físicas, pero más crueles, de pisotear a los pobres.

d) «y evitan (?) el camino de los humildes»
(wᵉderek ʿanawîm yaṭṭû)

También estas tres palabras se han prestado a enorme discusión, porque no queda claro el sentido que tienen en este caso el verbo *nṭh* hifil y el sustantivo *derek.* Ante todo, tengamos presente que el complemento directo de *nṭh* es *derek,* y no *ʿanawîm,* como suponen muchos autores. De acuerdo con esto, *nṭh* sólo puede tener aquí dos sentidos: «torcer» o «inclinar»; los

[62] Knabenbauer, Randellini, Hammershaimb, Amsler, Vesco.
[63] Por ejemplo, las de Oetly, Hirscht, Van Hoonacker, Reider, Szabó.
[64] *Amos and Hosea,* 51.
[65] En la literatura sapiencial *dallîm* aparece contrapuesto a los ricos (Prov 10,15; 22,16; 28,11). Predomina el matiz social.
[66] KAT XIII/2, 142.

otros significados usuales, «tender», «extender», «seducir», «expulsar», etc., no cuadran con *derek*. Ahora bien, ¿qué significa «torcer el camino de los humildes» o «inclinar el camino de los humildes»? Tres interpretaciones se han propuesto, que podemos denominar jurídica, moral y existencial.

La *jurídica,* basándose en el uso frecuente de *nṭh* en contexto judicial (Dt 16,19; 24,17; 27,19; 1 Sm 8,3; Is 10,2; Am 5,12; Prov 17,23; 18,5), interpreta *derek* en el sentido de «juicio», «causa», «proceso», y traduce, por ejemplo: «falsean el proceso del pobre». Esta teoría, defendida por Sánchez, Cripps, Mays, Amsler, Maag, Wolff, Schwantes, Vesco y otros choca con dos dificultades: 1) *derek* nunca tiene el sentido de «causa», «proceso»; 2) el verbo *nṭh* no tiene en sí mismo valor judicial; cuando se quiere indicar este matiz se añade siempre un término aclaratorio *(mišpaṭ, dîn, baššaʿar),* cosa que aquí no ocurre. Como indica Neher, basta comparar Am 2,7 con 5,12 para advertir las diferencias; en el segundo caso sí se trata de corrupción de la justicia.

La interpretación *moral* considera *derek* equivalente a «norma de vida», «forma de conducta». El pecado de los poderosos consistiría en «pervertir la conducta de los humildes», en «corromperlos». ¿Cómo? Poniéndolos en tales dificultades económicas y sociales que los arrastran a toda clase de vicios, robos y asesinatos. Así Alberto Magno y Ribera. Más adelante veremos una interpretación más «religiosa» de este mismo hecho.

La *existencial* interpreta *derek* en el sentido de «camino», «vida», «destino», y da al verbo *nṭh* el sentido muy frecuente de «inclinar» (cf. Gn 24,14; Is 55,3; Jr 7,24; Sal 45,11; 144,5, etc.). La metáfora «inclinar el camino de los humildes» equivaldría a «ponerlos en la pendiente», «precipitarlos en el abismo», «buscar su ruina». Formaría un paralelo bastante bueno con la frase precedente («pisotean la cabeza de los pobres»). Esta teoría se encuentra en Hitzig, Nowack, Elhorst y otros.

Estas tres interpretaciones respetan el TM. Dentro de la misma línea podemos hacer otra propuesta, partiendo de Job 23,11. Aquí el verbo *nṭh* (si está usado como transitivo) tiene también *derek* como complemento, y significa «evitar», «apartarse de». En tal caso, Amós acusaría a los poderosos de «evitar el camino de los humildes», de no querer tratar con ellos. Jerónimo, el primero en entrever esta posibilidad, interpretaba: «Et in tantam elevantur superbiam, ut nolint cum hominibus ambulare». El paralelismo con la frase anterior sería también muy bueno en este caso:

«pisotean a los pobres y evitan el camino de los humildes».

Ambas afirmaciones subrayan el tremendo desprecio con que los poderosos tratan a las clases menos privilegiadas. También Cirilo pensaba que éste era el primer sentido posible de la frase hebrea. Curiosa, e inexplicablemente, esta interpretación no se encuentra en los autores modernos, tan amantes de propuestas y conjeturas aventuradas.

De hecho, numerosos comentaristas realizan un cambio injustificado. Leen o sobrentienden *midderek* y convierten *ʿanawîm* en complemento directo de *nṭh,* traduciendo: «apartan a los humildes del camino». La frase se presta de nuevo a distintas interpretaciones.

Los partidarios de la teoría *moral* comentan, por ejemplo: «Amós reprocha a los israelitas el prohibir a los humildes cumplir sus votos de humildad, el decir a los nazareos «bebed vino» y a los profetas «silencio». Es lo que el texto expresa literalmente algo más adelante: los vv. 11 y 12 son un comentario desarrollado de este estilo» [67].

Pero esta nueva traducción se presta también a la llamada interpretación *física:* cuando los ricos encuentran a un pobre por el camino, lo quitan de enmedio. «Echan fuera del camino a los humildes», o algo semejante, traducen Sellin, Robinson, Weiser, Snaith, Rinaldi, Rudolph. Este último vuelve a expresarse de forma muy literal: «... gente humilde, que encuentra a uno de estos personajes en las estrechas callejuelas y no se aparta con suficiente rapidez es empujada y arramblada sin respeto, igual que los miembros de las SS, de infeliz memoria, arrojaban de la acera a los judíos» [68].

Sin embargo, en contra de estas últimas propuestas, diría: 1) hay que mantener el TM, renunciando a leer *midderek;* 2) consiguientemente, la interpretación física parece inadmisible; 3) ya que el interés de Amós se centra en denunciar la crueldad de los poderosos, la interpretación que cuadra mejor con el contexto es la existencial, o la de Jerónimo y Cirilo.

e) «un hombre y su padre van a la muchacha (?)»
(weʾîš weʾabîw yelkû ʾel hannaʿarâ...)

La discusión a propósito de esta frase se ha centrado en el sentido del término *naʿarâ* [69], para el que se han propuesto: 1) prostituta cultual [70]; 2) prostituta [71]; 3) muchacha que forma parte de la familia, p. e., la novia del hijo [72]; 4) criada de servicio [73]; 5) prestamista [74]. Según la interpretación que se adopte, el pecado denunciado por Amós sería distinto: prostitución cultual, prostitución, promiscuidad (equivalente al incesto), abuso de los débiles (en el terreno sexual o en el económico).

La primera, aunque gozó de gran prestigio y la siguen manteniendo au-

[67] A. Neher, *Amos,* 55.
[68] KAT XIII/2, 142.
[69] Harper, siguiendo una propuesta de Hoffmann, cambia *naʿarâ* en *noʿadâ* e interpreta *ʾab* en el sentido de «juez sacerdotal» (2 Re 6,21; 13,14). Traduce: «A man and his judge deal according to agreement», refiriendo la frase a la corrupción de la justicia. Aunque el cambio de *reš* en *dalet* es fácilmente explicable, no se justifica en este caso. Por otra parte, 2 Re aplica a Eliseo el término *ʾab* como título honorífico, no en el sentido de «juez».
[70] Guthe, Kautzsch, Weiser, Nowack, Elhorst, Theis, Neher, Dahood, Pfeifer, Rinaldı, Hammershaimb.
[71] Hempel, Cramer, H. Schmidt, Keil, Sellin.
[72] San Jerónimo, Teodoreto, Wolff.
[73] Van Hoonacker, Würthwein, Beek, Amsler, Randellini, Rudolph, Mays, Dion, Fendler, Vesco, McKeating, Dürr.
[74] R. B. Coote, *Amos among the prophets,* 35. Cree que se trata de una institución conocida con bastante detalle por los documentos mesopotámicos. Un hombre y su padre deben ir a la «muchacha» (la prestamista) para obtener créditos a un interés exhorbitante, o bien para empeñar algo que sólo podrán recuperar con grandes gastos. Pero el mismo Coote, después de citar una ley del Código de Hammurabi, reconoce que no existe otra prueba de esta institución en Siria-Palestina, y ninguna posterior a la mitad del segundo milenio a. C.

tores recientes [75], no parece exacta, ya que prostituta cultual se dice *q^eděšâ*, no *na'arâ*. Tampoco encaja muy bien en el contexto la condena de la prostitución, prescindiendo de que habría sido más normal usar el término *zonâ*.

Wolff, orientándose en la misma línea de pecado sexual, piensa que Amós condena un caso parecido al de Lv 18,15; 20,12, donde se prohíbe al hombre tener relaciones con su nuera [76]. La diferencia radicaría en que Amós es más exigente: condena incluso las relaciones con la novia del hijo.

Sin embargo, la opinión más probable y la que cuadra mejor con las denuncias anteriores es la que habla de opresión de los débiles. El profeta fustiga a los señores que se aprovechan de las criadas a su servicio, abusando de su situación privilegiada. La afirmación «un hombre y su padre» pondría de relieve la humillación continua de esas muchachas impotentes. En este sentido, es interesante el dato aportado por Dürr: las leyes hititas conocen este hecho, pero no lo castigan: «Cuando un padre y su hijo tienen relaciones con una esclava o una prostituta no hay motivo para condenarlos» (II, 80). Amós, en contra de la práctica admitida en otro pueblo y difundida en Israel, denuncia con energía esta humillación de los débiles [77]. Es la teoría aceptada por la mayor parte de los comentaristas recientes: Van Hoonacker, Würthwein, Amsler, Beek, Randellini, Rudolph, Mays, Vesco, Dion, Fendler, McKeating, etc.

La autenticidad de la frase siguiente, «profanando mi santo nombre» (*l^ema'an ḥallel 'et šem qodšî*) es negada por Wolff y Fendler, entre otros, basándose en la semejanza con el lenguaje de Ezequiel y de la Ley de Santidad, muy posteriores a Amós. Rudolph la defiende por motivos métricos y de contenido. Por otra parte, numerosos autores opinan que estas palabras no se refieren sólo al último pecado mencionado, sino a todos los anteriores [78]. Con dichas transgresiones (venta de esclavos, opresión y humillación de los pobres, abuso de los débiles) no es sólo el hombre el que sale perjudicado. También es profanado el nombre santo. Amós amplía a todos estos pecados el principio contenido en Prov 14,31: «Quien explota al necesitado afrenta a su Creador». Siglos más tarde, Jesús dirá lo mismo al hablar del «hermano pequeño» (Mt 25,31-46).

f) «se acuestan sobre ropas dejadas en fianza
junto a cualquier altar»
(*w^e'al-b^egadîm ḥabulîm yaṭṭû 'eṣel kol-mizbeḥ*)

g) «beben vino de impuestos
en el templo de su Dios»
(*w^eyên 'anûšîm yištû bêt 'elohêhem*)

[75] Cf. M. Dahood, *To pawn one's cloak:* Bib 42 (1961) 359-366; G. Pfeifer, *Denkformanalyse,* 66, y los comentaristas citados en la nota 70.

[76] Esta era ya la interpretación de san Jerónimo, citando Lv 18,7: «Crebro evenit ut pater filii sui uxorem, socer polluat nurum, quos in lege utrumque prohibetur». En la misma línea comenta Teodoreto: «ni el hijo se abstiene de la mujer del padre ni el padre respeta el lecho del hijo» (PG 81, 1673).

[77] Cf. L. Dürr, *Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea:* BZ 23 (1935s) 150-157.

[78] Así Harper, Van Hoonacker, Deden, Van Gelderen, Beek, Rudolph.

Entre las dos últimas acusaciones existe gran relación y conviene tenerla presente desde el comienzo. Se advierte que ambas frases están construidas de modo parecido, terminando con una localización cultual [79]. Nos sitúan en el ambiente de una comida en honor a la divinidad, celebrada en el templo [80]. La gravedad de la acusación radica en que quienes asisten a esas celebraciones religiosas son los mismos opresores de los que se habló antes; y, además, incluso en esos momentos se aprovechan del fruto de su explotación.

El primer pecado se explica generalmente como una transgresión de la norma contenida en Ex 22,25s: «Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse». Sin embargo, no es tan evidente la relación entre este precepto y la acusación de Amós, ya que los acusados no se quedaban a dormir en el templo. Pienso que existe otra explicación más adecuada. El problema de los préstamos se hizo cada vez más agudo en Israel. La legislación más antigua se limitaba a ordenar la devolución del manto por la noche. Al pasar el tiempo, se vio obligada a prohibir abusos bastante graves como tomar en prenda las dos piedras del molino (Dt 24,6) o las ropas de la viuda (Dt 24,17). Creo que es en esta última línea en la que se orienta Amós, proponiendo de nuevo un ideal ético muy elevado, superior al de la ley: ningún vestido debe ser tomado en prenda. La ley se contenta con salvar a la viuda; Amós quiere salvar a todos los pobres. Por eso considera reprochable que los ricos «se acuesten» [81] sobre ropas tomadas en prenda; mucho más cuando lo hacen en presencia de Dios. Si aceptamos esta interpretación, Amós anticiparía en siglo y medio el ideal propuesto por Ezequiel: el hombre justo no toma nada en prenda, absolutamente nada (*ḥabol lo' ḥabal*), porque esto es lo mismo que oprimir (*ynh* hifil) y robar (*gzl*) (cf. Ez 18,16).

Una vez recostados comienza el banquete. En honor de Dios, pero sin costarles nada. Según la interpretación habitual, el vino que beben es fruto de las multas. Estas estaban previstas en ciertos casos: aborto provocado por una riña (Ex 21,22), difamación de una joven (Dt 22,19). Pero este dinero debía pasar a los perjudicados, no a los bolsillos de los poderosos. Por otra parte, siempre debía prevalecer el principio: «No es justo multar al inocente» (Prov 17,26).

[79] Ciertos autores consideran glosas posteriores las referencias cultuales. El texto original sería: «se recuestan sobre vestidos tomados en prenda y beben vino de multas/impuestos». La acusación se limitaría a la falta de misericordia (vestidos) y a la apropiación de algo indebido (vino). Sin embargo, el deseo de compaginar las injusticias con las prácticas piadosas es un fenómeno frecuente, denunciado también por Isaías, Miqueas, Jeremías, Tritoisaías, etc. No parece justificado omitir estos detalles.

[80] No hay motivo para entender *bêt ʾelohêhem* en el sentido de «templos paganos». Más bien debemos pensar en santuarios como los de Betel, Dan, Samaría, etc.

[81] El uso de *nṭh* hifil en sentido intransitivo («se acuestan») parece inadmisible a algunos autores. Por ello consideran *begadîm ḥabulîm* complemento directo e insertan delante las palabras de 7a: *weʿal ʿapar ʾereṣ begadîm ḥabulîm yaṭṭû,* «extienden sobre el polvo de la tierra vestidos tomados en prenda». Otros omiten *ʿal,* traduciendo: «extienden vestidos tomados en prenda».

Pero quizá sea más válida esta otra interpretación[82]: en 2 Cr 36,3 se emplea el verbo *'nš* («multar») para referirse al tributo impuesto por el faraón Necao a Judá; 2 Re 23,33 usa el sustantivo *'oneš* (hapax legomenon) para referirse al mismo problema. Por consiguiente, considero probable interpretar *yên 'anûšîm* como «el impuesto en vino» o «el vino de los impuestos». Sabemos que desde tiempos de Salomón existían estas contribuciones a la corte. Y todos los historiadores reconocen que debieron multiplicarse al aumentar la burocracia[83]. Aparentemente eran legales. Pero Amós descubre que tales impuestos no están al servicio del país, sino de quienes los recogen. Parte de ellos los dedican a banquetes religiosos. Pero esto no excusa su conducta, sino que agrava su condena. (En línea parecida, y sin miedo a caer en la demagogia, diría que gran parte de las limosnas hechas a los pobres son fruto de lo que previamente se les ha robado).

* * *

Resumamos algunas ideas del oráculo contra Israel. Ante todo, parece posible distinguir siete pecados distintos, como pretenden Weiss y Rudolph: 1) desprecio hacia la persona del deudor; 2) esclavitud por deudas ridículas; 3) humillación/opresión de los pobres; 4) desprecio hacia los humildes; 5) abuso de los débiles; 6) falta de misericordia en el problema de los préstamos; 7) mal uso de los impuestos (o de las multas).

De todos modos, el número es secundario. Más importante es una diferencia notable con respecto a los oráculos anteriores. Todas las naciones vecinas descargaban su odio, su crueldad o su codicia en otros pueblos extranjeros. Israel no es así. No necesita salir de sus fronteras para encontrar personas a las que oprimir y explotar. Viven dentro de casa. El oráculo deja ver un pueblo dividido en dos grandes bandos: poderosos y débiles, ricos y pobres, opresores y oprimidos. Y Dios no es espectador imparcial de este espectáculo. Los poderosos intentan ganárselo. Pero, con su actitud, le hacen formar parte del grupo de los deshonrados *(lᵉma'an ḥallel)*; y esto no sólo en la vida pública, el mercado, la calle y la casa, sino incluso dentro de su propio templo. Esta presentación de las víctimas parece intencionada. Al comienzo se habla expresamente de los pobres; se los nombra con tér-

[82] Después de llegar a ella personalmente he podido comprobar que esta interpretación ya la propuso W. F. Albright a partir de los ostraca de Samaría («wine taken for taxes»). Su idea, no publicada, la recoge Dahood en Bib 42 (1961) 365. Por otra parte, la frase de Amós recuerda mucho a la de Prov 4,17: *wᵉyên ḥamasîm yištû*. Pero no ayuda mucho a interpretar nuestro texto, ya que resulta bastante ambigua. Como indica Toy, puede significar dos cosas: 1) que maldad y violencia son el alimento del malvado; 2) que éste consigue los bienes de la vida a base de maldad y violencia.

[83] Los ostraca de Samaría, aunque hablan de envíos de vino y aceite a la corte, no aportan datos definitivos en este punto. Algunos piensan que se trata de impuestos en especie (p. e. N. Avigad, *Samaria*, en *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land* [ed. por M. Avi-Yonah y E. Stern] IV, 1032-1050, espec. 1043s). Dentro de esta interpretación sería secundario el que los productos fuesen enviados por sus propietarios o por los recaudadores reales. Pero otros autores se adhieren a la teoría de Noth: el vino y el aceite no proceden de impuestos, sino de las propiedades reales (así, J. G. Février, art. *Ostraca*, en DBS VI, 948-964, espec. 951).

minos muy diversos *(ṣaddîq, 'ebyôn, dallîm, 'anawîm, na'arâ)*. Luego desaparecen del horizonte. Mejor dicho, ceden el puesto a la otra gran víctima de la opresión: Dios *(šem qodšî, 'elohêhem)*.

Todos ellos, los humildes y Dios, aparecen como seres indefensos ante la actividad incesante y febril de los poderosos. Son éstos quienes ocupan en todo momento el primer plano, los sujetos de todas las acciones *(mkr, šwp, nṭh, hlk, ḥll, nṭh, šth)*. Amós no desvela quiénes forman parte de este grupo. Los llama simplemente «ellos». Basándonos en 6a podemos identificarlos con «los israelitas». Pero no con todos. Ya hemos visto que la mayor parte del pueblo es víctima de esta explotación socioeconómica. Quizá la imprecisión esté cargada de ironía: quienes se consideran «Israel», el verdadero pueblo de Dios, los que presumen de religiosos y fieles, son en realidad los enemigos del Señor y de su pueblo. Amós arremete duramente contra ellos. En realidad, más que defender a los pobres ataca a los poderosos. Es un detalle frecuente en las denuncias proféticas, y cuando no ocurra así deberemos tenerlo muy presente.

Finalmente, tiene gran valor el uso de *ṣaddîq* en paralelo con *'ebyôn* y en relación con *dallîm* y *'anawîm*. La piedad posterior terminará identificando a los «pobres» con los «justos». Pero, según ciertos autores, este proceso de identificación comienza con Amós. «Esta división de la sociedad aparece ya clara en Amós. Representa una fuerte conciencia de clase. Para él sólo los pobres son honrados, y los ricos, en conjunto, unos canallas que deben ser eliminados» [84]. También Beek lo afirma con claridad casi molesta: «De todo esto resulta claro que el pobre es considerado justo por el simple hecho de su pobreza. Por otra parte, el rico es impío en virtud de su riqueza» [85].

A nosotros nos gusta matizar, suavizar asperezas, hablar de «ricos buenos» y «pobres malos». Nos deja mucho más tranquilos. Aun suponiendo que sea verdad, este lenguaje no es el de Amós. Munch y Beek están en lo cierto. Amós es unilateral, demagógico si queremos. No ha optado por la moderación y los matices, sino por Dios y por los débiles, en contra de quienes tienen el dinero y el poder. El resto del libro confirmará esta primera impresión.

* * *

Finalmente, los primeros capítulos de Amós nos han puesto en contacto con los dos aspectos básicos de la justicia dentro de la predicación profética. Por una parte, la justicia a nivel internacional. Años más tarde, cuando Tiglatpileser III suba al trono de Asiria (745), dejará de ser el problema de pequeños estados envueltos en luchas fronterizas para dar paso al terrible problema del imperialismo. Las «deportaciones en masa» de que habla Amós resultarán ridículas en comparación con las deportaciones nacionales,

[84] P. A. Munch, *Die Stellung Jesajas zu den sozialen Fragen seiner Zeit:* ThStKr (1936) 217-235; cf. 217.
[85] *The Religious Background of Amos II 6-8:* OTS V, 1948, 132-141; cf. 141.

típicas de los asirios. Y ya no habrá incursiones más o menos numerosas en zonas reducidas, como Galaad. Será

«un ejército denso y numeroso...
en vanguardia el fuego devora,
las llamas abrasan en retaguardia;
delante la tierra es un vergel,
detrás una estepa desolada» (Jl 2,2s).

Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, se sucederán en esta política imperialista, destructora e injusta. Los profetas seguirán los acontecimientos con pasión, proclamando una palabra aclaratoria y de denuncia. Pero el tema es tan amplio, los textos tan abundantes, que prescindiremos de este primer aspecto [86], ocupándonos sólo del segundo: la justicia al nivel interno de Israel y Judá.

2. *El encuentro con Dios* (3,1-4,13)

Los capítulos 3-6 contienen el núcleo del libro de Amós. Al abordar su contenido podemos considerarlos como simple sucesión de oráculos independientes, ensamblados por el redactor a partir de palabras clave como «escuchad» (3,1.13; 4,1; 5,1) y «ay» (5,18; 6,1.[¿13?]). Podríamos hablar entonces de una sección de los «escuchad» (3,1-5,17) y de otra segunda de los «ayes» (5,18-6,14). Sin embargo, esta estructura tan simple y atrayente tiene sus dificultades [87]. Desde el punto de vista formal, podrían hacerse propuestas más sugerentes, como la de Spreafico [88]. Por otra parte, el contenido puede influir en la delimitación de las diversas subsecciones. Por ejemplo, Gitay considera el c. 3 un discurso completo, tan compacto que le aplica las palabras de Platón: «es como un ser vivo, con su propio cuerpo, de suerte que no le falta la cabeza ni los pies, sino que tiene, por el contrario, partes medias y extremas, escritas de modo que convengan las unas a las otras y con el todo» *(Fedro,* 264) [89]. Sin embargo, M. O'R. Boyle, partiendo también del contenido, ve en los capítulos 3-4 una gran unidad con el esquema de la requisitoria profética *(rîb)* [90]. Y Brueggemann aísla como bloque autónomo los versos 4,4-13, considerándolos una liturgia de renovación de la alianza [91].

[86] Como visión de conjunto sobre el tema, véase L. Rost, *Das Problem der Weltmacht in der Prophetie:* TLZ 90 (1965) 241-250; J. L. Sicre, *La actitud profética ante el imperialismo:* «Proyección» 26 (1979) 171-180 y 313-323.

[87] Spreafico, por ejemplo, indica que, de acuerdo con este criterio, también habría que incluir en este bloque el oráculo 8,4ss, que comienza por «escuchad»; por otra parte, el imperativo de *šmʿ* no abre, sino cierra el oráculo 4,4-5 (cf. *ar. cit.,* 154).

[88] Cf. *art. cit.,* 163-165. En ella, el bloque 4,6-13 ocupa un puesto central, precedido por una serie de imperativos (3,9.13; 4,1.4) y seguido por participios (5,7.18; 6,1).

[89] Cf. Y. Gitay, *A Study of Amos's Art of Speech: A Rethorical Analysis of Am 3,1-15:* CBQ 42 (1980) 293-309.

[90] M. O'R. Boyle, *The Covenant Lawsuit of the Prophet Amos: III 1-IV 13:* VT 21 (1971) 338-362.

[91] W. Brueggemann, *Amos IV, 4-13 and Israel's Covenant Worship:* VT 15 (1965) 1-15.

Ante esta diversidad de opiniones, comenzaré por lo que parece más evidente: la unidad del c. 3. En efecto, al comienzo del mismo, Dios amenaza con tomar cuentas a su pueblo (*ʾepqod:* v. 2), y en los versos finales repite la misma idea y el mismo verbo (*podqî, paqadtî:* v. 14). No pretendo decir con esto que el c. 3 sea una unidad originaria, ni tan perfectamente trabado como un ser vivo. Probablemente es fruto de la elaboración redaccional, como lo sugieren los datos siguientes:

— repetición de la fórmula del mensajero en los vv. 11 y 12;
— triple aparición de la fórmula «oráculo del Señor» (10.13.15);
— el estilo tan distinto de 3,3-6.8 con respecto al resto del capítulo.

Sin embargo, la unidad redaccional está bien ensamblada y su contenido avanza de forma implacable. Amós comienza anunciando el castigo divino precisamente al pueblo elegido (v. 1-2). Esto resulta tan inaudito que es difícil de aceptar. Los versos siguientes (3-6) acorralan al pueblo con verdades irrefutables, que culminan en la más dura: si ocurre alguna desgracia en la ciudad es porque Dios la manda. El pueblo tiene que admitir esta posibilidad, no puede cerrarse a la evidencia invocando la elección divina. También Amós ha tenido que aceptar previamente su misión, de forma espontánea, sin resistencia (v. 8) [92].

Tras el inciso —inevitable— de los versos 3-8 volvemos al tema inicial: el castigo por los pecados. ¿Cuáles son estos pecados? ¿Cuál será el castigo? La acusación tiene lugar ante testigos (9-10); se trata de un pecado de opresión. Y el castigo abarca tres aspectos complementarios: invasión y derrota (11), muerte (12), destrucción (13-15).

Para el tema que nos ocupa, en este capítulo 3 tiene especial interés la acusación de los versos 9-10. Dicen mucho, pero de forma muy concisa:

9 «Pregonad en los palacios de Asdod
y en los palacios de Egipto:
Reuníos en los montes de Samaría,
contempladla sumida en el terror [93],
repleta de oprimidos [94].

[92] El v. 7 es un añadido deuteronomista del que prescindimos.

[93] La expresión *mᵉhûmot rabbôt* la traducen algunos de forma muy débil; p. ej., «che grande movimento nel suo seno» (Randellini); otros hablan de tráfico o de confusión. El sentido es más fuerte. *mᵉhûmot rabbôt* aparece en 2 Cr 15,5 en paralelo con la falta de paz y seguridad en todo el país. Y Ez 22,5 da a Jerusalén el título de *rabbat hammᵉhûmâ* no porque sea una ciudad comercial, muy activa, sino porque en ella se asesina (*dam*), se deshonra a los padres (*qll*), se oprime a los débiles (*ʿšq, ynh*). *mᵉhûmâ* describe también el pánico mortal que Dios siembra entre los enemigos y los mueve a matarse entre sí. Por consiguiente, la mejor traducción sería la de «pánico» o «terror», como propone Wolff.

[94] *ʿašûqîm* puede interpretarse como plural abstracto («opresiones») o en sentido concreto, «oprimidos» (Van Leeuwen, Wolff, Schwantes). En el primer sentido sería expresión paralela al «gran terror»; en el segundo constituye la antítesis de «los que atesoran» (*ʾoṣrîm:* v. 10). Me inclino por esta última.

10 No saben obrar rectamente —oráculo del Señor—
los que atesoran violencia y robo
en sus palacios».

No creo que este texto se refiera a un juicio divino o humano, como piensa Rudolph. Se trata de la invitación a presenciar un espectáculo [95]. Samaría, la rica y lujosa capital de Jeroboán II, aparece como un gigantesco anfiteatro en cuyo escenario se representa la tragedia del terror y la opresión. Una obra a la que se invita a un público entendido en la materia: egipcios y filisteos, opresores tradicionales del pueblo de Israel.

La acción ha comenzado años antes de que acudan los espectadores, y el profeta la sintetiza en dos palabras: *m^{e}hûmot rabbôt,* una gran confusión o un gran terror, semejante al de la guerra. El espectáculo resulta al principio confuso, pero al punto se distinguen dos grupos en escena: el de los oprimidos (*ʿăšûqîm*) y el de los que atesoran (*ʾōṣrîm*). Los primeros son casi marionetas, sujetos pasivos, mientras los segundos llevan a cabo toda la acción. Donner pretende identificar este segundo grupo con la burocracia cananea, principal responsable de las injusticias que se cometen [96]. Sin embargo, la referencia inmediata a los «palacios» [97] anima a no limitarse a este sector concreto de la sociedad samaritana; son todos los ricos y poderosos los culpables. De hecho, Amós no se detiene en la caracterización sociológica del grupo, sino que pasa a describirnos su actitud y a valorarnos su conducta.

Lo primero que detecta en ellos es su incapacidad de actuar rectamente. Se trata de algo casi constitutivo. Amós no dice simplemente que actúan mal; dice que «no saben» obrar con rectitud. Es una corrupción íntima que los cierra al bien. En cambio, son muy capaces de aumentar continuamente sus

[95] Así piensa también C. Van Leeuwen, *Le développement du sens social,* 86. El mismo Rudolph no excluye este aspecto; cf. KAT XIII/2, 163.

[96] Cf. *Die soziale Botschaft der Propheten,* 236.

[97] Según Maag, la traducción de *ʾrmnwt* por «palacios» no es exacta; él traduce «Hochbau», siguiendo a Koehler y aduciendo que *ʾrmwn* es un concepto genérico que se aplica a todos los edificios de varias plantas, sean palacios o no (cf. *Text, Wortschatz,* 125s). De todas formas, la traducción «palacios» está bastante justificada en los textos de Amós. Este profeta critica a quienes viven en grandes y lujosos edificios, no a quienes viven amontonados en los precursores de las actuales colmenas. A propósito de ambos tipos de construcciones, podemos recordar lo que dice G. E. Wright, *Arqueología bíblica,* p. 273: «Del período de los Jueces, entre los siglos XII y XI, datan dos grandes construcciones aparecidas en las ruinas de Betel y Betsemes. Eran grandes casas de patio, en dos o tres de cuyos lados se alzaban al menos dos pisos de estancias. Estos edificios debían de ser propiedad de ancianos o personajes de cierto relieve en ambas ciudades. Una vez instaurada la monarquía, los edificios de este tipo servirían de residencia sobre todo a los funcionarios provinciales de la administración. Estas viviendas estarían indudablemente bien equipadas con sillas, mesas y lechos bajos de madera. Este mobiliario se asemejaría probablemente al que encontramos representado en pinturas y relieves egipcios y cananeos; lo cierto es que tienen cierta apariencia de 'modernidad'. La vivienda de tipo medio, sin embargo, carecería de tales refinamientos. Es probable que no hubiera en ella muebles; los lechos consistirían en fardos de paja tendidos sobre el suelo, aunque a veces aparecen bancos de barro sobre los que se extendería la paja como colchón». Estas diferencias debieron ir creciendo con el tiempo.

posesiones. Leyendo el resto del libro y basándonos en la arqueología resulta fácil saber qué acumulan: objetos lujosos, lechos de marfil, instrumentos musicales, grandes provisiones de vino exquisito... Todo lo que permite una vida cómoda y lujosa. Pero Amós no se detiene en la enumeración. Pasa a la valoración, y califica lo que atesoran en sus palacios como «violencia y robo» *(ḥamas wašod)* [98]. Según Wolff, podríamos traducir «asesinatos y robos» [99].

¿Significa esto que los ricos de Samaría van matando y robando impunemente? No es probable. De acuerdo con Donner, estas dos palabras no debemos referirlas en este caso a hechos sangrientos o crueldades físicas, sino a formas típicamente cananeas de explotación económica permitidas por la ley. Pero esto no representa ningún consuelo para los acusados. Al contrario. Porque Amós equipara el resultado de su actividad, aparentemente legal, con el fruto de una actividad criminal, propia de asesinos y ladrones.

Lo más sorprendente en este pasaje es cómo juega Amós con el elemento «sorpresa». Contrasta perfectamente lo que podríamos llamar la «visión turística» y la «visión profética». Unos espectadores invitados a visitar Samaría habrían escrito algo muy distinto. La ciudad llevaba poco más de un siglo de existencia; era moderna, rica, con hermosos palacios. El visitante se sentiría admirado. Pero Amós observa la situación con ojos muy distintos. No descubre una ciudad próspera y en paz, sino sumida en el terror, repleta de oprimidos. El turista admiraría el lujo de las grandes familias, su habilidad financiera, su sabiduría humana, sus espléndidos edificios repletos de objetos caros y lujosos. Amós desvela el trasfondo de mentira, de vio-

[98] En su detenido estudio sobre *ḥamas,* Pons reduce los componentes semánticos del término a tres grandes grupos: la violencia, la explotación y el desprecio hacia la palabra. La violencia puede ser subdividida en cuatro componentes: la guerra, la destrucción de la naturaleza, la violencia sexual y la violencia social. El texto de Am 3,10 se inclina a incluirlo en el tema de la explotación, traduciendo: «eux qui entassent rapine *(ḥamas)* et produit du pillage *(šod)* dans leur palais». «El resultado (del terror que reina en Samaría) no es sólo una atmósfera de injusticia, es concreto: se atesora *ḥamas* y *šod.* Creemos que estas palabras designan aquí los bienes arrebatados a los pobres y amontonados en los palacios de los ricos (...). No partimos del sentido habitual de *ḥamas* para decir que los grandes de Samaría son 'atesoradores de violencia'. Pensamos que Amós ha ido más lejos: son los mismos bienes, arrebatados por los poderosos con violencia, los que reciben el nombre de *ḥamas.* Así *ḥamas* amplía su campo semántico» *(L'oppressîon dans l'Ancien Testament,* 27-52, espec. 35s). En esta interpretación coincide con Zorell, que propone para *ḥamas* en Am 3,10 el sentido de «res violenter raptae». Sin embargo, no es fácil admitir que los ricos atesoren en sus casas los objetos arrebatados a los pobres; éstos serían de escaso valor y elegancia. Más bien debemos interpretar que los ricos, con lo que roban —legalmente— a los pobres pueden llenar sus casas de objetos preciosos y refinados. Esto, dice Amós, es fruto de una actitud violenta, criminal.

[99] BK XIV/2, 232s. Se basa para ello en que *ḥamas* se emplea a veces en paralelo con *dam/damîm,* «sangre», y expresa el intento de asesinato o el atentado contra la vida; en Jue 9,24 se refiere al asesinato de los setenta hijos de Yerubbaal. *šod* significa más bien el atentado contra la propiedad (Abd 5 lo usa en paralelo con «robar»). El aspecto sangriento de *ḥamas* lo subraya también Stoebe: «El contenido de *ḥamas* es, hasta la época profética, el derramiento de sangre y probablemente otros delitos morales» (art. *ḥamas* en THAT I, 586; trad. castellana I, 813). La traducción de Wolff la acepta Fendler.

lencia criminal que los rodea, aunque no hayan derramado una gota de sangre. No son dignos de admiración, sino de desprecio y de castigo.

Por eso Dios actuará contra Samaría, sus palacios, sus habitantes. No contra el pueblo en general, sino contra la clase alta (12)[100], la institución cultual, concentrada en el santuario de Betel (vv. 13-14)[101], y la monarquía (v. 15)[102].

* * *

Como ya indicamos antes, resulta difícil decidir si en 3,15 termina un discurso cerrado y compacto de Amós, o si el redactor concibe como parte integrante del mismo también los oráculos del capítulo 4. En cualquier caso, la relación de 4,1-3 con lo anterior parece evidente. Después de anunciar el castigo global de la clase alta (3,11-15), este nuevo fragmento se fija en las señoras importantes de Samaría, denunciando su pecado (v. 1) y amenazándolas con el castigo a ellas y a sus hijos (vv. 2-3). La acusación es la siguiente:

> «Escuchad esta palabra, vacas de Basán,
> en el monte de Samaría:
> Oprimís a los indigentes, maltratáis a los pobres
> y pedís a vuestros maridos: 'Traed de beber'» (v. 1).

[100] El final del v. 12 lo considera Nowack «irremisiblemente corrompido». Sobre los diversos intentos de explicar y traducir el texto, cf. Driver, *Linguistic and Textual Problems: Minor Prophets II:* JTS 39 (1938) 262; J. Reider, *dmsq in Am 3,12:* JBL 67 (1948) 245-248; I. Rabinowitz, *The Crux at Amos III, 12:* VT 11 (1961) 228-231; H. R. Moeller, *Ambiguity of Amos 3,12:* BTrans 15 (1964) 31-34; H. Gese, *Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches:* VT 12 (1962) 417-438 (espec. 427-432); S. Mittmann, *Amos III 12-15 und das Bett der Samarier:* ZDPV 92 (1976) 149-167.

[101] La mención de Betel en medio de oráculos contra la clase alta de Samaría (3,9-11.12; 4,1-3) resulta sospechosa a bastantes autores, que consideran el texto añadido posterior, inspirado quizá en la destrucción del altar de Betel por Josías (2 Re 23,15). En cualquier caso, la condena del culto es bastante frecuente en el contexto de la denuncia social, y no debe extrañarnos.

[102] La referencia a la monarquía (y no a la clase alta de Samaría) podría basarse en los siguientes argumentos: 1) «casa de invierno y casa de verano» se refiere a los dos palacios reales; según Mittmann (cf. *art. cit.* en nota 100) sólo el rey podía permitirse este lujo; 2) la referencia al marfil en la expresión *battê haššen* parece situarnos en el palacio real; no como placas para decorar los muros (Crowfoot), sino como material de adorno (cf. A. Parrot, *Samarie. Capital du Royaume d'Israël,* 45); *battê haššen* sólo se usa también en 1 Re 22,39 en relación con el rey Ajab.

Por el contrario, *battîm rabbîm* se usa también en Is 5,9, y allí parece referirse a los palacios de los ricos, no a los del rey. Más difícil resulta decidir si lleva razón Mittmann cuando afirma que el tener dos palacios es un lujo que sólo se lo puede permitir el rey. Sh. M. Paul, *Amos III, 15 - Winter and Summer Mansions:* VT 28 (1978) 358-359 da por supuesto que es un lujo de todos los ricos samaritanos; pero debería reconocer que todos los textos orientales que cita presentan al rey como propietario de esas distintas mansiones. ¿Era el nivel económico de la clase alta de Samaría más elevado que el de la nobleza babilonia? Sobre la expresión *battîm rabbîm,* cf. et. G. S. Glanzman, *Two Notes: Am 3,15 and Os 11,8-9:* CBQ 23 (1961) 227-233.

Como siempre, Amós no se limita a formular una acusación. La acompaña de un castigo, que va en la línea del pecado. Las vacas de Basán serán tratadas como animales; con garfios y ganchos serán empujadas fuera de sus ricos pastizales camino del destierro [108].

* * *

En contraste con el episodio anterior, el nuevo pasaje (4,4-13) se dirige a todos los israelitas (v. 5), a Israel (v. 12 bis). Compuesto quizá de fragmentos independientes en su origen, estos versos están muy relacionados en la actualidad y ofrecen un movimiento interesante. Comienzan invitando a los israelitas a ponerse en marcha hacia los grandes santuarios (Betel, Guilgal). Es la búsqueda de Dios en el espacio sagrado y a través de los dones más diversos y costosos. Pero Amós habla irónicamente. Toda esta búsqueda de Dios es falsa. Porque el pueblo nunca ha querido volver a él, ningún recurso divino ha servido para convertirlo (4,6-11). El estribillo «pero no volvisteis a mí» se repite cinco veces, demostrando que el camino hacia los santuarios es pura farsa. La historia de Israel es la historia de un pueblo que huye de Dios. Pero el Señor no está dispuesto a tolerar este juego. Piensa salir al encuentro de su pueblo. Y se lo anuncia para que esté preparado (vv. 12-13).

¿Existe alguna relación entre 4,4-13 y los oráculos anteriores? Podríamos considerarlos bloques independientes. Pero parece existir entre ellos una relación más profunda. El esquema resultante sería el de un *rîb,* requisitoria de Dios contra su pueblo [109]:

[108] Esta sería al menos la interpretación de S. J. Schwantes, *Note on Amos 4,2b:* ZAW 79 (1967) 82-83, que encaja muy bien con la imagen inicial. Sin embargo, el texto es muy discutido. E. Zolli, *Amos 4,2b:* Ant 30 (1955) 188-189, en un breve pero erudito artículo, se inclina por la imagen de la pesca: «Las mujeres serán transportadas en cestos de pesca y los niños en barcas de pesca». Aunque la traducción fuese posible, no queda claro a qué tipo de castigo se refiere. Habría que aducir textos como Jr 16,16 y Hab 1,14, donde se habla del dominio extranjero con la imagen de la pesca y de los pescadores. Así lo hace Sh. M. Paul, *Fishing Imagery in Amos 4,2:* JBL 97 (1978) 183-190, que traduce de forma bastante parecida a Zolli: «And you will be transported in baskets and the very last of you in fishermen's pots». Sin embargo, ni siquiera entre quienes eligen la imagen de la pesca existe unanimidad, ya que algunos dan a *sîrôt* el sentido de «anzuelo». Como ejemplo curioso de la incertidumbre a que se presta el texto, podemos citar el caso de Soggin. Aunque traduce «vi porteranno via con anelli al naso, e quello che di voi resta con ami da pesca», al comentar el texto omite la imagen de la pesca y se limita a la que hemos propuesto, de acuerdo con Schwantes: «Il senso del testo appare dunque essere il seguente: le donne, abituate ad essere servite in tutto e a fare poco o nulla, vengono adesso trascinate via come se fossero bestiame, con anelli al naso, mentre i superstiti (meglio della «posterità») vengono costretti a camminare legati mediante uncini o ganci. È una prassi attestata per l'Assiria, cf. ANEP, n. 447» *(Il profeta Amos,* 97-99).

[109] La idea del *rîb* fue propuesta por M. O'R. Boyle (cf. nota 90), aunque el esquema que ofrece parece bastante inadecuado: I. Convocación de los testigos para escuchar y testificar (3,1-4,3); II. Planteamiento introductorio del caso (4,4-5); III. El demandante expone sus muestras de bondad y acusa (4,6-11); IV. Sentencia y advertencia (4,12); V. Aceptación (4,13). La coherencia de los caps. 3-4 es defendida también por C. Coulot (cf. nota 8).

Estas señoras importantes reciben un título extraño («vacas de Basán»), que parece reflejar la dignidad de su categoría y de su posición social. Basán era una región fértil a ambos márgenes del Yarmuk medio y alto, famosa por sus pastos (Miq 7,14; Jr 50,19; Dt 32,14). El ganado de Basán tenía fama de bueno (Dt 32,14; Ez 39,18), sus toros eran fuertes y temibles (Sal 22,13). Según esto, «vacas de Basán» indicaría que estas mujeres se encuentran bien alimentadas, hermosas y orondas [103].

La acusación se desarrolla mediante tres participios. Los dos primeros verbos, usados frecuentemente en paralelo (Dt 28,33; 1 Sm 12,3.4; Os 5, 11; Am 4,1) describen la conducta de estas señoras con respecto a los seres que se encuentran en el extremo opuesto de la escala social: los pobres e indigentes. No sienten por ellos la menor compasión. Al contrario, los oprimen (*ʿašaq*) y maltratan (*raṣaṣ*) [104]. Ambos verbos se usan en contexto de opresión política y explotación económica. Suponen un abuso de poder (1 Sm 12,3.4; 2 Cr 16,10), una falta de misericordia (Job 20,19). Pensando sólo en el contexto de Amós, la mención de los *dallîm* y *ʾebyônîm* («indigentes y pobres») nos recuerda 2,6-8; el verbo *ʿašaq* («oprimir») nos trae a la memoria los «oprimidos», *ʿašûqîm*, de 3,9. Por consiguiente, Amós denuncia algo muy serio: la participación de estas señoras de la clase alta en todas las terribles injusticias que ha venido denunciando hasta ahora [105].

Después de estas acusaciones tan graves, el tercer participio resulta desconcertante: introduce unas palabras que estas señoras dirigen a sus maridos [106]. Para sorpresa nuestra, no se trata de exigencias criminales ni de proyectos ambiciosos. Se refieren a algo muy sencillo: «trae de beber». En sentido metafórico, esta frase podemos interpretarla como una exigencia de todo lo que contribuye a una vida cómoda, regalada, lujosa, de todo lo que les permite convertirse en «vacas de Basán»; sería una manera de indicar que estas mujeres, con sus exigencias, están provocando la actividad opresora de sus maridos. Pero el sentido obvio, primario, parece otro. Las señoras sólo dicen: vamos a beber. Lo que les interesa es la buena vida. ¿Basta esta petición tan sencilla para convertirlas en opresoras y explotadoras? La pregunta queda por ahora en el aire. Es el problema que podríamos denominar de la «injusticia indirecta», que Jesús trata de modo magistral en la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31) [107].

[103] El hecho de que la imagen de las vacas no se aplique otras veces a las mujeres no es motivo para pensar que el texto se refiere a todo el pueblo y denuncia los cultos de fertilidad. En este sentido, la argumentación de H. M. Barstad, *Die Basankühe in Amos IV, 1:* VT 25 (1975) 286-297, resulta penosa. Tampoco parece necesaria la referencia de A. J. Williams al monstruo del caos (Basán) en su artículo *A further suggestion about Amos IV, 1-3:* VT 29 (1979) 206-211.

[104] Según Schwantes, *ʿašaq* se refiere más bien a la explotación económica, y *raṣaṣ* qal, a maltratar a las personas (*Das Recht der Armen,* 94s). En la misma línea, J. Pons, *L'oppression dans l'AT,* 93s.

[105] Me parece débil e inexacta la interpretación de Vesco, que coincide con la de otros autores: «Amós se dirige probablemente a las concubinas que explotan a sus esclavas y sólo piensan en comilonas» (*art. cit.,* 496).

[106] En la interpretación cultual de Barstad (cf. nota 103), *ʾadôn* no significa marido, es título de Baal. Sin embargo, *ʾadôn* significa «marido» en Gn 18,12; Jue 19,26.

[107] Sobre el tema, cf. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados,* 155 y 167s.

I. Introducción (3,1-8).
II. Acusación y condena (3,9-4,3).
III. Intento de compensación cultual (4,4-5).
IV. Nueva acusación y sentencia (4,6-13).

3. *La gran alternativa* (5,1-17)

En 5,1 encontramos un nuevo comienzo. ¿Dónde termina este discurso? Es difícil decirlo. Podríamos prolongarlo hasta 6,14, interpretando la sección de los «ayes» (5,18-6,14) como una explicitación del gran duelo anunciado en 5,1-17 (un procedimiento parecido lo encontramos en Is 5). Pero, aun admitiendo la relación literaria entre ambas secciones, parece preferible centrarse por el momento en 5,1-17. La primera impresión que producen estos versos es desconcertante:

a) A veces se habla de un castigo inevitable (1-3.11.16-17) y otras se ofrece la posibilidad de sobrevivir (4-6.14-15).

b) El pequeño oráculo de los versos 4-6, aparentemente unitario [110], muestra ciertas incoherencias; tan pronto habla Yahvé en primera persona («buscadme») como se habla de él en tercera («buscad al Señor»); la condena de Betel parece incondicional en 5b y condicionada en 6; la mención de la Casa de José en el v. 6 resulta extraña; de hecho, todo 6b parece destruir la estructura quiástica de 4-6a.

c) La continuación normal del v. 7 parece el 10 (en ambos casos se habla de la corrupción de la justicia), mientras que 8-9 tienen a Dios por sujeto y constituyen uno de esos fragmentos hímnicos esparcidos por el libro. Aunque algunos autores [111] defienden la posición actual del himno, parece ocupar ese puesto por mera asociación verbal (uso del verbo *hpk* en 7 y 8) y cumplirían una función más adecuada detrás del v. 17, como colofón de todo el pasaje [112].

d) Aun suprimiendo los versos 8-9, no queda clara la relación entre 7 y 10-17; por ejemplo, los versos 10-13 mezclan acusaciones aparentemente diversas, contienen una amenaza bastante suave y terminan con una reflexión muy realista; los versos 14-15 ofrecen un paralelismo bastante grande con 4-5(6). Así se explican las numerosas propuestas a la hora de «descubrir» el oráculo primitivo [113].

[110] Así lo sugiere la estructura quiástica de 4-6a. Algunos autores piensan que la unidad originaria la forman los versos 1-6 (Harper, Maag, Vischer), 1-6.14 (Berridge), 4-6.14-15 (Marti, Weiser, Hesse, Amsler, Rudolph, Soggin).

[111] Por ejemplo, C. I. K. Story, *Amos - prophet of praise:* VT 30 (1980) 67-80, especialmente 71-75.

[112] Igual hacen Rudolph y Soggin. BJ traslada estos versos detrás del 6.

[113] En progresión creciente, podemos citar algunos ejemplos:

5,7.10: Marti, Gerstenberger, Wolff, Schwantes
5,7.10.12b: Fey
5,7.10.12: Fendler

Estos datos pueden provocar una impresión desoladora. Sin embargo, la lectura atenta de 5,1-17 produce también una fuerte sensación de coherencia. El bloque comienza con una elegía *(qinâ:* 1-3) y termina en tono elegíaco *(misped,* 3x; *ʾebel; hô, hô; nehî:* 16-17). Empieza hablando de totalidad («la casa de Israel», «la virgen de Israel» incluye a todo el pueblo) y termina en totalidad («todas las plazas, calles, viñas»: 16-17). También son innegables las semejanzas entre las exhortaciones de 4-6a y 14-15; ambas se dirigen al conjunto del pueblo, con verbos semejantes, ofreciendo una posibilidad de vida. Y la segunda no es mera repetición de la anterior, hay verdadero progreso. En consecuencia, si prescindimos del v. 13 (que la mayoría de los autores considera añadido) y cambiamos de posición los vv. 8-9, se detecta la siguiente estructura concéntrica [114]:

A) Lamento (1-3).
    B) Ofrecimiento de vida (4-6).
        C) Denuncia de la injusticia (7.10-12).
    B) Ofrecimiento de vida (14-15).
A) Lamento (16-17).
Himno conclusivo (8-9).

Esta estructura revela algunos datos significativos: 1) ante todo, el puesto central de la justicia, cosa que no debe extrañarnos tras la lectura de los capítulos anteriores; 2) la seriedad con que Dios se compromete a dar la vida; con palabras de Ezequiel podríamos comentar que Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva; esto es evidente en los dos ofrecimientos paralelos, que tienen gran valor dentro del libro, dominado por la temática de la muerte; más tarde veremos la relación entre los elementos *B* y *C;* 3) el final elegíaco, que recoge el tema inicial, hace suponer que el ofrecimiento de vida ha sido rechazado; y cuando el pueblo se niega a convertirse, resulta inevitable ese encuentro con Dios del que hablaba 4,12s, ese «paso» del Señor que siembra destrucción (5,17b).

* * *

A continuación haremos una lectura rápida de este bloque, subrayando los aspectos de interés para el tema de la justicia. El c. 4 terminaba hablan-

5,7.10-11: Sellin, Willi-Plein, Mays
5,7.10-12: Dion, Maag, Botterweck, Janzen, Neubauer
5,7.10-13: Van Hoonacker
5,7.10.15: Berridge
5,7.10-12.16-17: Procksch, Gese, Amsler, Rudolph, Soggin.

[114] La estructura concéntrica de los versos 1-17 la defienden también C. Coulot (aunque omitiendo los versos 8 y 13 sin decir nada sobre ellos) y J. de Waard, *The chiastic structure of Amos V, 1-17:* VT 27 (1977) 170-177; éste mantiene el orden del texto, sin cambiar de posición los vv. 8-9, y propone como centro de todo el pasaje la simple afirmación *Yhwh šᵉmô* («Yahvé es su nombre»); Waard no saca conclusiones teológicas de su estructura.

do de un encuentro de Dios con su pueblo. Encuentro amenazador, de consecuencias imprevisibles. El c. 5 comienza hablando de esas consecuencias. Una elegía presenta a Israel como una doncella muerta, postrada por tierra, porque sus habitantes quedarán diezmados. Es una especie de previsión profética del futuro.

De repente, en medio del luto resuena un grito de esperanza: «buscadme y viviréis». La vida, lo más apetecible, lo que parecía perdido, se halla de nuevo al alcance de la mano. La doncella Israel podrá encontrar alguien que la levante, que resucite a sus hombres muertos. Pero la promesa («viviréis») va precedida de una condición («buscadme»)[115]. Condición que se presta a ser malentendida, porque el pueblo piensa que sólo hay un sitio donde buscar a Dios e interesarse por él: los santuarios. Y Dios los rechaza de antemano, aclarando que él no se encuentra en Betel, Guilgal ni Berseba. No son lugares de Dios, sino sitios de castigo; aun suponiendo que el pueblo se convierta y viva, los santuarios están condenados a muerte de forma irremediable (5b). Entonces, ¿dónde buscar a Dios e interesarse por él?

La pregunta no encuentra respuesta inmediata. El texto cambia repentinamente de dirección y pasa a justificar el castigo. Las acusaciones del profeta se centran en un problema concreto: la administración de la justicia[116]. Lo demuestra el lema inicial (v. 7) y la doble mención del tribunal *(bašša'ar)* en los versos 10 y 12. Pero el desarrollo resulta extraño. Comienza hablando del resultado negativo (v. 7), trata luego de la actitud interna de estas personas que corrompen la justicia (v. 10) y, finalmente, de las acciones (vv. 11-12).

7 «Ay[117] de los que convierten el derecho en ajenjo
y tiran por tierra la rectitud.
10 Odian al que interviene con valor[118] en el tribunal
y detestan al que depone exactamente.
11 Pues por haber impuesto tributo[119] al indigente,

[115] La fórmula *drš ʾt Yhwh* puede tener dos sentidos distintos: 1) el acto concreto de consultar a Dios, que se realiza la mayoría de las veces a través de un profeta; 2) la actitud permanente de interés y preocupación por Dios (cf. C. Westermann, *Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT:* KuD 6 (1960) 2-30. O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT* (Madrid 1971) habla de un tercer sentido de la fórmula, «visitar un santuario», basándose en Gn 25,22. Sin embargo, este texto no habla de santuarios y es mejor incluirlo en el primer apartado de Westermann. Aunque el segundo sentido («interesarse», «preocuparse» por Dios) es típico de la teología deuteronómica y cronista para expresar la plena entrega del hombre a Dios, creo que también es aplicable al caso de Amós. En contra de Ruprecht (art. *drš* en DTMAT I, 655), no creo que este significado sea exclusivo del período exílico tardío.

[116] La interpretación judicial de 5,7.10 la defienden también Nowack, Van Hoonacker, Fey, Wolff, Fendler.

[117] Desde G. A. Smith es frecuente introducir *hôy* al comienzo del verso (Marti, Budde, Weiser, Amsler, Maag, Wolff, etc.).

[118] Sobre esta traducción de *mokîḥ,* véase el comentario al texto.

[119] *bôšaskem* es, por su vocalización, inf. poel con sufijo de *bšs,* verbo desconocido que algunos relacionan con *bws* (o *basas),* «pisotear». En esta línea es frecuente, desde Wellhausen, corregir el texto leyendo *bûskem,* «pisoteáis» (Nowack, Robinson, Harper, Van Hoonacker) o traducir de esta forma considerando *bwšskm* combinación de *bûṣe-*

exigiéndole cargas de grano,
si construís casas sillares, no las habitaréis;
si plantáis viñas selectas, no beberéis de su vino.
12 Sé bien vuestros muchos crímenes
e innumerables pecados:
estrujáis al inocente, aceptáis sobornos,
atropelláis a los pobres en el tribunal.
13 Por eso callará en aquel momento el prudente,
pues será un momento de peligro.

Lo primero que trata Amós es el resultado: «Convierten el derecho en ajenjo y tiran por tierra la rectitud» [120]. Los dos términos capitales del verso, que hemos traducido por «derecho» y «rectitud» (*mišpaṭ* y *ṣᵉdaqâ*), aparecen unidos con bastante frecuencia, no sólo en Amós (5,7.24; 6,12), sino también en Isaías (1,21; 5,7; 28,17), Salmos (33,5; 99,4) y Proverbios (1,3; 2,9; 8,20; 16,8; 21,3). Quizá se trate de la traducción de la fórmula acadia *kittu wemišaru,* que en el AT aparece también como *ṣedeq wᵉmišor* (Is 11,4; Sal 45,7) o *ṣedeq ûmêšarîm* (Sal 9,9; 58,2; 98,9) [121].

Los comentaristas, generalmente, intentan definir el contenido de estos conceptos, distinguiendo matices entre *mišpaṭ* y *ṣᵉdaqâ* [122]. Tomando como punto de partida el uso que de ellos hace Amós, se advierte que emplea cuatro veces el sustantivo *mišpaṭ* (5,7.15.24; 6,12) y tres *ṣᵉdaqâ* (5,7.24; 6,12). A excepción de 5,15, siempre aparecen unidos en Amós. Esto significa que están estrechamente relacionados. ¿Qué tipo de relación? El único texto que deja entrever algo es 6,12, donde *mišpaṭ* aparece en paralelismo con *pᵉrî ṣᵉdaqâ* («el fruto de la *ṣᵉdaqâ»);* esto sugiere que la *ṣᵉdaqâ* es algo que está en la base y que de ella dimana el *mišpaṭ.*

kem y *bûskem* (así Rudolph, quien piensa que la escritura anormal *ś* fue corregida en la normal *s,* pero quedando juntos la corrección y lo corregido). La traducción que ofrezco sigue la teoría de Tur-Sinai, que relaciona *bšs* con el acadio *šabašu,* «imponer tributo» (igual Fey, Maag, Amsler, Wolff, Schwantes, Deissler, Cohen, Coote, KBL, McKeating, Soggin, algunos leyendo *šᵉboskem,* otros admitiendo una metátesis). De esta forma se consigue un paralelo muy bueno con la frase siguiente, que habla de las cargas de trigo cobradas a los pobres. T. L. Fenton, *Ugaritica-Biblica:* UF 1 (1969) 65-70, explica 5,11 a partir de textos ugaríticos (CTCA 16: VI, 48), desarrollando una intuición de Ginsberg; lee *laken (yaʿan) bᵉšussekèm ʿul dal:* «por eso, porque despojáis al niño del pobre...», relacionando la forma con el verbo *šasas,* «robar», «despojar». P. E. Dion, *Le message moral,* 25, acepta su lectura. Pero véase la crítica de H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena,* p. 94, nota 262.

[120] Considero inaceptable la reconstrucción propuesta por J. D. W. Watts, *Note on the Text of Amos V, 7:* VT 4 (1954) 215-216: *Yhwh pikkeh milmaʿalah mišpaṭ ûṣᵉdaqah laʾareṣ hinnîḥ,* «It is Yahweh who pours out justice from above and who grants righteousness to the earth».

[121] Cf. K. Koch, art. *ṣdq:* THAT II, 507-530, espec. 509s; íd., *Die Propheten* I, 67-73.

[122] De todos modos, juzgo bastante sensata la postura de aquellos que, como Kapelrud (*op. cit.,* 65s), consideran *mišpaṭ* y *ṣᵉdaqâ* conceptos muy amplios, que el profeta deja sin definir porque lo considera innecesario. Se trata simplemente de algo que Dios espera del pueblo, una conducta recta de acuerdo con la alianza. No creo que los oyentes de Amós se perdiesen en tantas distinciones como los escrituristas actuales.

De hecho, numerosos comentaristas interpretan *mišpaṭ* como algo objetivo, el «derecho», el recto ordenamiento de la sociedad, y *ṣ^{e}daqâ* como algo más subjetivo, la actitud interna de «justicia» o «rectitud». Ambas cosas deben ir unidas. Una actitud interna que no se manifiesta en la vida práctica es puro engaño; y un ordenamiento jurídico que no se basa en el sentimiento profundo de la justicia se presta a grandes injusticias (*summum ius, summa iniuria*). La sociedad se basa en estos dos pilares. Los antiguos no usaban esta expresión, pero sí imágenes parecidas. Decían que el trono de Dios se asentaba en el derecho y la justicia (Sal 89,15; 97,2) y consideraban que éstas eran cualidades esenciales del rey (Sal 72). «Derecho y justicia» es lo que Dios hace (Sal 99,4), lo que Dios ama (Sal 33,5), lo que espera (Is 5,7) y desea (Am 5,24; Prov 21,3).

Sin embargo, Amós indica que estas dos realidades carecen de consistencia en Samaría. Dos metáforas indican lo que ha ocurrido con ellas. La primera parte del supuesto de que el derecho es como la planta de la vida, agradable al paladar; pero ciertas personas la han convertido en una planta amarga, venenosa. La segunda metáfora parece inspirada en la imagen de la justicia como columna que fundamenta y da estabilidad a la sociedad; esta columna ha sido tirada por tierra. Las dos metáforas del v. 7 parecen constituir un paralelismo sinónino; pero tiene razón Fey al indicar que el paralelismo es sintético. Es decir, 7b no repite lo dicho en 7a, añade algo nuevo: el desprecio de la justicia es causa de que se pervierta el derecho.

El v. 7 es una afirmación general muy concisa [123], aunque de gran trascendencia. Un pueblo en el que son conculcados el derecho y la justicia no tiene garantías de supervivencia. Los versos siguientes (10-12) desarrollan esta idea dándonos a conocer lo que ocurre en los tribunales, que es donde el derecho y la justicia deberían ser más respetados. La realidad es muy distinta, y las acusaciones del profeta muy variadas.

Comienza hablando de los sentimientos de esas personas que conculcan el derecho y la justicia ante quienes denuncian las injusticias (*mokîḥ*) y los testigos honrados (*dober tamîm*). La expresión *dober tamîm* es fácil de entender: se trata del que depone exactamente, sin dejarse sobornar, diciendo la verdad; era un papel importantísimo, del que dependía a veces la vida de una persona. Más difícil de entender es el término *mokîḥ*. Wolff cree que se trata de un cargo judicial, aunque no duradero; sería el juez último, que decide lo que es justo. De hecho, en Job 9,33 se habla del *mokîḥ* como de una especie de árbitro entre Dios y Job, que tendría la decisión definitiva. Sin embargo, para aceptar este sentido, el término debería ir acompañado de un adjetivo semejante a *tamîm* («perfecto», «exacto»); de lo contrario, deberíamos concluir que el *mokîḥ* era incorruptible en cualquier circunstancia y, si de él dependía la decisión última, no habría existido problema judicial en Israel. Y eso es todo lo contrario de lo que afirma Amós.

[123] Würthwein pretende interpretarla de forma más concreta. Se trataría de leyes promulgadas para salir al paso de nuevos problemas, como el desarrollo del comercio. Lo que Amós denuncia es que todo esto se lleva a cabo sin *ṣ^{e}daqâ*. «Es un derecho sin justicia, destinado a favorecer a los que están representados en los tribunales» (*Amos-Studien:* ZAW 62 [1950] 10-52; cf. 47).

Por consiguiente, parece preferible interpretar *mokîḥ* en el sentido más amplio de cualquier persona que corrige, reprende, muestra su desacuerdo con una decisión injusta (cf. Job 32,12; Prov 9,7s; 24,23-25). La tradición griega sobre Daniel contiene un ejemplo esclarecedor. Cuando la asamblea, dando crédito al falso testimonio de los dos concejales, condena a muerte a Susana, Daniel interviene con energía: «No soy responsable de este homicidio» (Dan 13,46). Su actuación posterior librará a la protagonista y servirá para condenar a los culpables. Así concebimos el papel del *mokîḥ*.

Estas dos clases de personas, testigos honestos y hombres valientes, salvaguardan la justicia. Por eso los individuos acusados por Amós los odian y aborrecen. La sabiduría tradicional, en este punto como en otros, se mostró demasiado optimista. Prov 24,23-25 dice que el que acusa o reprende (*mokîḥ*) es grato y sobre él bajarán las bendiciones. También el relato de Dn 13 termina afirmando que «desde aquel día Daniel gozó de gran prestigio entre el pueblo» (v. 64). Amós constata algo muy distinto. Sobre esas personas sólo desciende el odio y rencor de los poderosos y de los jueces corrompidos.

Si el v. 10 habla de los sentimientos, 11-12 se refieren a las decisiones y acciones de estas mismas personas. Algunos consideran el v. 11 un oráculo independiente [124], dirigido en principio contra los ricos. Es posible. Pero también encaja en el contexto actual. Aun admitiendo las dificultades de traducción e interpretación de la primera frase («por haber impuesto tributo al indigente»), la siguiente parece dejar claro que se trata de las cargas económicas que pesan sobre los pobres. Algo normal para mucha gente, pero contra lo que Amós se rebela. Considera injusto que se exprima al pueblo de ese modo; quizá porque, como indica a continuación, tales impuestos eran innecesarios; sólo servían para que algunas personas pudiesen permitirse el lujo de construir casas espléndidas y plantar viñas excelentes.

El v. 12 refuerza esta impresión de injusticia. Comienza calificando todas las actividades de los jueces como «rebeldías» y «pecados», concretando luego tres de ellos.

Ante todo, actúan como enemigos del hombre honrado; esta afirmación va más adelante que la del v. 10; allí se habla de sentimientos de odio y asco, aquí de hechos concretos, aunque englobados bajo el término bastante genérico de *ṣarar* («mostrar hostilidad», «vejar»).

El segundo pecado consiste en *laqaḥ koper*. El sentido de la acusación varía según se entienda *koper*. Unos lo consideran «soborno», y piensan que el pecado de los jueces consiste en dejarse corromper (cf. Ex 23,8; 1 Sm 8,3; 12,3) [125]. Otros entienden *koper* como «precio de rescate», lo cual admite a su vez dos interpretaciones: 1) los jueces permiten a los ricos y poderosos que paguen un precio de rescate incluso en los casos en que no está permitido por la ley, como el de asesinato (Nm 35,31) [126]; 2) los jueces imponen multas a los pobres para que éstos tengan que «autoliberarse», pagando un «precio de rescate» (Van Hoonacker).

[124] P. ej., Fey, Wolff, Fendler, Berridge.
[125] Rosenmüller, Driver, Schegg, Maag, Wolff, Schwantes.
[126] Keil, Marti, Sellin, Weiser, Touzard, Vesco.

El tercer pecado tampoco queda claro[127]. Unos interpretan *nṭh* en el sentido de «rechazar»: los jueces impiden a los pobres el acceso a los tribunales, los rechazan, para que no sea tratada su causa. Otros dan al verbo el significado de «oprimir», «atropellar»; se permite a los pobres el acceso al tribunal, pero se trata su caso sin el menor sentido de justicia. La diferencia de matiz, interesante en sí misma, carece de importancia cuando tenemos en cuenta que ambas cosas ocurrían en tiempos de Amós. Personas que no eran atendidas en los tribunales por ser pobres y personas que perdían su causa por idéntico motivo. Los textos de Isaías confirmarán ambas injusticias.

Vemos, pues, que los versos 10-12 (con su referencia inicial y final a los tribunales, *baššaʿar)* explicitan muy bien el principio general expuesto en el v. 7. La justicia y el derecho están por tierra. Quienes intentan salvarlos son odiados. La administración de la justicia se ha convertido en instrumento de explotación económica en beneficio de los opresores y en veneno mortal para los pobres[128].

Por eso, si se toma en serio el ofrecimiento de vida hecho en los versos 4-6, sólo queda una solución: cambiar de forma de pensar, de forma de sentir, de forma de actuar. De forma de pensar, reconociendo que «buscar a Dios» y «experimentar su presencia» no es algo que depende principalmente del culto, sino de una conducta ética, del «bien y del mal» (v. 14). De modo de sentir, «odiando» y «amando» cosas totalmente contrarias a las que aman y odian; el verbo «odiar» *(śnʾ)* recuerda lo dicho en el v. 10 y anticipa lo que dirá el v. 21; el verbo «amar» *(ʾhb)* recuerda la acusación de 4,4-5. Al pedir a los israelitas importantes que «odien el mal y amen

[127] Koch no cree que 5,12 se refiera a la administración de la justicia. «Si interpretamos rectamente el texto, la opresión de los pobres tiene lugar a través de impuestos en especie que, aparentemente, se recogían en la puerta. Es probable que la administración real (o recaudadores especiales) impusiesen una contribución global a cada pueblo, y que la asamblea de ciudadanos reunida en la puerta indicase luego lo que correspondía a cada familia. Los ciudadanos ricos ponían muy alta la contribución para que los pequeños campesinos tuviesen que pedir prestado, se endeudasen e incluso llegasen a perder sus propiedades y su libertad» *(Die Entstehung,* 245). Pero la referencia al *mokiḥ* y al *dober tamîm* nos sitúan en un ámbito judicial. Koch, que ve el problema, lo elude aduciendo que 5,10 es inauténtico.

[128] ¿Qué significa en este contexto el v. 13? Ante todo debemos aclarar el sentido del término *maśkîl.* La traducción habitual es la de «prudente», «sensato». Van Hoonacker propuso interpretarlo en sentido irónico; el hombre prudente sería en este caso el que calla por egoísmo, para no comprometer sus propios intereses. Pero *maśkîl* nunca aparece en el AT con sentido irónico. Tampoco se puede decir que se trata del hombre «prudente» en nuestro sentido habitual; es la prudencia acompañada de la honradez y la justicia (cf. Sal 14,2; 53,2). En tiempos de los Macabeos, *maśkilîm* se convertirá en título de quienes adoptan la postura más adecuada ante Dios y ante los hombres durante la persecución de Antíoco IV (cf. Dan 11,33.35; 12,3.10). Por consiguiente, creo que debemos interpretar el silencio del *maśkîl* como signo del castigo divino. El silencio aparece otras veces en el libro como señal de condena (6,10; 8,11s). El uso de *laken* confirmaría esta idea, ya que esta partícula introduce a menudo una amenaza. Si se acepta esta idea, el v. 13 implica un castigo en línea con el pecado del v. 10: los que odian las palabras honradas deberán «escuchar» el silencio que precede a la destrucción. Una interpretación parecida en G. Ruiz, *Amós 5,13: ¿Prudencia en la denuncia profética?:* CuBíb 30 (1973) 347-352.

el bien» se les pide que odien lo que aman y amen lo que odian: es decir, que amen la justicia y odien el culto, siguiendo el modelo de Dios. Finalmente, este cambio en la forma de pensar y de sentir debe manifestarse en algo práctico: la reinstauración de la justicia en los tribunales. Frente a los espacios sagrados de los versos 4-5 (Betel, Guilgal, Berseba) aparece una vez más el espacio profano como el único del que depende la salvación.

En la mentalidad del redactor, esta exhortación de Amós cayó en el vacío. Por eso este bloque termina recogiendo el aire de lamentación y elegía con que empezó. La muerte se apodera de calles, plazas y viñas. Pero 5,1-17 nos enseña dos cosas muy importantes sobre la crítica social profética:

1. Ante todo, la importancia capital de ciertas instituciones en el tema de la justicia. Se afirma a menudo que los profetas no hacen análisis científicos y profundos de los problemas sociales. Es verdad. Pero sí captan la tremenda responsabilidad de ciertas instituciones y estructuras, como la relacionada con la administración de la justicia. De ella depende la vida o muerte del país [129].

2. Este fragmento plantea con claridad el problema culto-justicia, insinuado ya en 4,4-5 y que volverá en 5,21-24, convirtiéndose en uno de los aspectos clásicos de la denuncia social profética.

4. *La sección de los «ayes»* (5,18-6,14)

En 5,16-17 se indicaba que el paso del Señor provocaría un gran lamento entre el pueblo, acompañado del lúgubre grito «ay, ay» *(hô, hô)*. Efectivamente, en el v. 18 encontramos el primero de estos «ayes»; en 6,1 el segundo. Algunos autores insertan la interjección en 6,13 [130], otros en 6,3 [131] o 6,4 [132]. Esto justifica en cierto modo el título «sección de los ayes» [133]. Pero debemos reconocer que no resulta demasiado homogénea, quizá porque todavía no hemos captado el método de trabajo de los redactores. Tres textos tienen especial importancia para el tema de la justicia (5,21-24; 6,3-6; 6,12).

21 «Detesto y rehúso vuestras fiestas,
no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas;

[129] La causa de que muchos autores no capten estos detalles o los nieguen es que analizan los textos en plan atomista, sin considerar la función que desempeña la denuncia en un contexto más amplio; de este modo ponen todas las acusaciones al mismo nivel y terminan afirmando que «los profetas no hacen análisis serios ni científicos de los problemas sociales»; muchas veces son ellos quienes no analizan científicamente los textos.

[130] Maag, Amsler, Rudolph, Elliger.

[131] Baumann, Nowack.

[132] Weiser.

[133] Un procedimeinto semejante por parte de los redactores lo encontramos en el capítulo 5 de Isaías. El final del canto a la viña indica que Dios no ha encontrado en su pueblo justicia *(ṣ^e^dāqâ)*, sino lamentos y gritos *(ṣ^e^ʿāqâ)*; a continuación se escuchan los lamentos, es decir, una serie de «ayes».

22 Aunque me traigáis holocaustos... [134]
no aceptaré vuestras ofrendas
ni miraré vuestras víctimas cebadas.
23 Retirad [135] de mi presencia el barullo de vuestros cantos
no quiero oír la música de vuestras cítaras [136].
24 Que fluya como agua el derecho
y la justicia como arroyo perenne.»

La relación entre culto y justicia ha surgido con anterioridad. Los capítulos 3-4 indicaban que el culto no sirve para salvar ni demuestra que el pueblo esté en relación con Dios (cf. espec. 4,4-13). El bloque 5,1-17 insistió en esta idea: la salvación no depende de acudir a los santuarios, sino de implantar la justicia en los tribunales. El texto actual repite el tema, formulándolo con claridad y concisión [137].

En él se contraponen siete cosas que Dios odia y rechaza (fiestas, reuniones, holocaustos, ofrendas vegetales, víctimas cebadas, cantos y música) con otras dos que él desea: derecho y justicia (*mišpaṭ* y *ṣᵉdaqâ*).

El texto, muy parecido en su primera parte a 4,4-5 por su carácter enumerativo, se diferencia de él en dos aspectos: 1) no se limita a ironizar sobre el tema, sino que expresa con terrible claridad el rechazo del culto; 2) no se limita a lo negativo, sino que enuncia algo positivo, lo que Dios desea en vez del culto.

Esto último nos lleva a la discutida interpretación del v. 24. La historia de la exégesis ofrece dos líneas principales de interpretación. Los comenta-

[134] Desde Wellhausen son bastantes los autores que consideran esta frase incompleta (Nowack, Löhr, Sellin, Budde, Würthwein, Delcor, Morgenstern, Elliger, Amsler, Rudolph, Soggin...), especialmente por motivos métricos. Algunos intentan reconstruir la posible frase original, añadiendo: «no me alegraré» (*lo' 'eśmâ:* Budde), «no me compadeceré» (*lo' 'ennaḥem:* Sellin), «no los aceptaré de vuestras manos» (*lo' 'eqqaḥenâ mîdêkem:* Morgenstern), «me desagradan» (*hennâ bᵉʿênay raʿôt:* Rudolph). Otros piensan que la frase ha sido añadida por un glosador (Duhm, Marti, Hentschke, Wolff, Schüngel-Straumann), interpretándola en algunos casos como defensa de los holocaustos, única ofrenda que agradaría a Dios («a no ser que me traigáis holocaustos»; así W. H. Schmidt, Wolff). Otros hacen depender *ʿolôt ûminḥotêkem* de *taʿalû,* valiendo el sufijo de *minḥâ* también para *ʿolôt:* «aunque me ofrezcáis vuestros holocaustos y ofrendas no los aceptaré» (Van Hoonacker, Harper, Van Gelderen); es la línea de los autores clásicos, siguiendo a la Vulgata, pero rompe el ritmo del pasaje.

[135] La forma *haser* puede interpretarse como imperativo o infinitivo absoluto de *swr* hifil. De la interpretación como imperativo singular depende probablemente el uso de sufijos singulares en *širèka* y *nᵉbalèka* «tus cantos» y «tus cítaras»), que contrastan con los plurales anteriores («vuestras fiestas... vuestras reuniones litúrgicas, vuestras ofrendas», etc.). Algunos leen *hasirû,* imperativo plural, mientras otros mantienen *haser,* infinitivo absoluto, usado con idéntico valor en 4,5 (Rudolph).

[136] Por semejanza con los versos 21-22 restitutimos los sufijos plurales (Robinson, Amsler, Rudolph...). Otros mantienen el TM (Nowack, Delcor, Wolff, Soggin).

[137] La relación entre los versos 21-25 y 26-27 es muy debatida. Mientras unos la aceptan (Jellicoe, Robinson, Amsler), otros la niegan (Wolff, Werner, Schüngel-Straumann) o la consideran muy débil (Hentschke). De hecho, los versos 21-24 parecen una unidad bien compacta, que ni siquiera necesitan el nuevo argumento aportado por el v. 25. Pero es preferible dejar abierta la cuestión, que no es esencial para nuestro estudio.

ristas judíos, seguidos por Vatablo, Arias Montano y la mayoría de los modernos [138] creen que *mišpaṭ* y *ṣ^e^daqâ* se refieren a virtudes humanas, a la actitud que Dios exige al hombre en beneficio de una sociedad más justa. Esta idea es la que hemos seguido en la traducción propuesta al comienzo: «Que fluya como agua el derecho y la justicia como arroyo perenne».

Sin embargo, los comentaristas cristianos antiguos (Jerónimo, Cirilo, Teodoro, Teodoreto), seguidos por otros medievales, renacentistas y modernos [139] ven en *mišpaṭ* y *ṣ^e^daqâ* la justicia punitiva de Dios. No se trata de una exigencia de mejorar la sociedad, sino de una amenaza, en caso de que el pueblo mantenga su actitud con respecto al culto. «De lo contrario, fluirá como agua el derecho y la justicia (vindicativa) como arroyo perenne».

Si prescindimos de una tercera teoría, que considera *mišpaṭ* y *ṣ^e^daqâ* como reflejo de la justicia salvífica de Dios, dones divinos que inundarán la tierra cuando el pueblo acabe con el culto [140], los argumentos en favor de las dos grandes opciones son los siguientes:

La exégesis judía, y la predominante entre los modernos, aduce el paralelismo con otros textos bíblicos (Os 6,6; Miq 6,6-8; Is 1,10-20). El argumento parece decisivo. En estos textos de profetas tan distintos encontramos la misma oposición al culto y, como contrapartida, la exigencia de una justicia interhumana. «Quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos», afirma Oseas. Y Miqueas, ante las abundantes ofertas cultuales del pueblo (becerros añojos, miles de carneros, arroyos de aceite, incluso el hijo primogénito), zanja el tema con un rotundo: «Hombre, ya se te ha explicado lo que está bien, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios». El paralelismo es mayor aún con el texto de Isaías, que, tras enumerar las más diversas actividades cultuales, desemboca en estas exigencias: «Lavaos, purificaos, apartad de mi vista vuestras malas acciones. Cesad de obrar mal, aprended a obrar bien; buscad el derecho, enderezad al oprimido, defended al huérfano, proteged a la viuda».

Frente a este contexto intrabíblico, las objeciones de los partidarios de la otra postura resultan débiles. Hitzig argumenta del modo siguiente: Puesto que Yahvé promete en Is 11,9 que él mismo creará un mundo en el que la justicia cubra la tierra como el agua colma el mar, carece de sentido que esa justicia abundante como un río se la exija ahora a los hombres; a éstos se limitará a exigirles la pura y simple práctica de la justicia; la sobreabundancia de justicia será don suyo. Sin embargo, parece erróneo interpretar las metáforas de modo tan literal, y negar al profeta la posibilidad de

[138] S. R. Driver, Robinson, Harper, Delcor, Werner, Hentschke, Amsler, Wolff, Hammershaimb, Schüngel-Straumann, Rudolph, McKeating, Soggin, etc.

[139] Alberto Magno, Ribera, Sánchez, Osiander, Sa, Hitzig, Keil, Knabenbauer, Sellin, Van Hoonacker, Weiser, Würthwein, Newcome.

[140] H. Cazelles, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans la Bible:* RB 58 (1951) 174; J. Ph. Hyatt, *The Translation and Meaning of Am 5,23-24:* ZAW 68 (1956) 17-24; H. Gese, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament:* ZTK 55 (1958) 127-145; cf. 144, n. 4; K. Koch, *Die Entstehung,* 249-254; íd., *Die Propheten* I, 68.72.

una hipérbole. Por otra parte, el texto de Isaías es bastante posterior al de Amós, refleja circunstancias distintas, se inserta en otro contexto; no parece el más adecuado para explicar el texto que comentamos.

Van Hoonacker, que acepta la opinión de Hitzig, añade: si el texto contiene una exigencia mayor, debilita indirectamente el ataque contra los acusados. Es decir, los israelitas se han visto severamente condenados por Dios a causa de sus prácticas cultuales. Si el profeta se limita ahora a proponerles unas exigencias mayores, la acusación anterior pierde peso. Sin embargo, no se trata de que la denuncia pierda peso, sino de que el discurso cambia de orientación, abre paso a un tema nuevo, olvidado por los oyentes, pero único que interesa a Dios: el de la justicia.

Weiser, por su parte, argumenta del modo siguiente: «La difundida interpretación del v. 24 como exhortación choca con las imágenes, que son demasiado potentes para servir de comparación con una exigencia, prescindiendo de que una exigencia, formulada de modo tan genérico e impersonal como lo haría el v. 24, se compaginaría muy mal con el precedente estallido de la cólera divina» [141]. Sin embargo, ninguno de los dos argumentos convencen: el que Amós plantee su exigencia con imágenes muy potentes no debe extrañar a quien conoce su estilo; y que la exigencia de justicia social es compatible con la precedente cólera de Dios lo demuestra un texto tan parecido como el de Is 1,10-20, más colérico si cabe, pero que no se agota en la indignación, sino que abre paso a unas peticiones concretas [142].

En definitiva, parece preferible mantener la interpretación judía tradicional, como hace la mayoría de los autores modernos. Frente al culto, Dios eleva su exigencia de justicia. ¿Significa esto un rechazo radical del culto, por principio y sin excepción? Así piensan bastantes comentaristas. Pero es probable que Amós no plantee el tema en estos términos; un texto como Am 8,4-8 demuestra que el problema es más complejo. Lo único evidente es que Dios ama y quiere en cualquier circunstancia la justicia y rectitud, mientras el culto aparece como algo secundario, subordinado a ese otro compromiso radical.

Antes de entrar en los otros dos textos conviene tener una visión de

[141] ATD 24, [5]1967, 173.

[142] Para demostrar que *mišpaṭ* y *ṣᵉdaqâ* se refieren a la justicia punitiva de Dios, cita Weiser los siguientes textos: Is, 5,16; 28,17; Dt 1,17; 32,41; Jr 51,9. Sobre ellos hay que indicar lo siguiente. En Is 28,17 se usan ambos términos en sentido constructivo, no punitivo. Dt 1,17 no usa *mišpaṭ* y *ṣᵉdaqâ*, sino sólo *mišpaṭ*, y tampoco prueba nada. En Dt 32,41, aunque sólo se usa *mišpaṭ*, sí tiene sentido punitivo. Jr 51,9 sólo emplea *mišpaṭ* y con sufijo referido a Babilonia, «su condena» (NBE). El único texto que ofrece bastante semejanza con el de Amós es Is 5,16: «el Señor de los ejércitos será exaltado al juzgar *(bammišpaṭ)*, el Dios santo mostrará su santidad en la sentencia *(biṣᵉdaqâ)*». Por el contexto, se trata claramente de una acción punitiva. Pero no creo que esto obligue a interpretar del mismo modo las palabras de Amós. Los otros textos bíblicos que hemos aducido tienen mayor peso que este solitario pasaje de Isaías. En contra de la teoría de la justicia punitiva de Dios se aducen también los siguientes argumentos: 1) *mišpaṭ* y *ṣᵉdaqâ* nunca se refieren a la acción de Dios; 2) el yusivo se opone a esta interpretación; 3) la amenaza se introduce con perfecto consecutivo en el v. 27; 4) un *wadi* de agua permanente es signo de bendición, no de castigo.

conjunto del c. 6. A primera vista parece un conglomerado de oráculos originariamente independientes, sin relación alguna entre ellos, ni siquiera a nivel redaccional. De hecho, los comentaristas no encuentran una estructura unitaria. Con carácter hipotético propongo una estructura concéntrica, basada en los temas del capítulo más que en posibles oráculos originales [143]:

1-3: orgullo
    4-7: injusticia
        8-11: castigo
    12: injusticia
13s: orgullo

En esta estructura, el puesto central corresponde al castigo, consistente, al menos en los versos 8-11, en un terremoto (recordar 1,1); el castigo fue actualizado más tarde —por Amós o sus discípulos— con la referencia a la deportación (v. 7) y a la invasión extranjera (v. 14). Pero la estructura también pone de relieve la gran importancia del orgullo y la injusticia. Conviene subrayar que este desarrollo concéntrico de los temas hace innecesario el cambio de versos [144]. El pretendido orden «lógico» debe ceder el puesto a la técnica literaria, que resulta al mismo tiempo más profunda, ya que capta y expone la relación entre los distintos temas. Pasemos al análisis de los textos.

6,4 «Se acuestan en lechos de marfil,
arrellanados en divanes.
Comen carneros del rebaño
y terneras del establo.
5 Vociferan [145] al son del arpa,
inventan, como David, toda clase de cantos [146].

143 Esto conviene tenerlo especialmente presente en la separación que ofrezco de los versos 1-3 y 4-7. Bastantes autores los consideran un solo oráculo (Robinson, Harper, Delcor, Soggin, Deissler). Pero el mismo Rudolph, que admite la unidad, afirma que después del v. 3 existe cierta cesura.

144 Theis, por ejemplo, coloca 6,8.11.9-10 detrás de 5,20. Weiser «encuentra» dos oráculos, ordenando el texto del modo siguiente: versos 1.13.2.3.14 (contra el orgullo y la seguridad), versos 4-6a.1b.6b.7-8 (contra el lujo). Rudolph traslada el v. 11 delante del 9.

145 El sentido del hapax legomenon *prṭ* no es claro. Sigo la interpretación de Nowack, Weiser, Delcor, Wolff, Rudolph, Deissler. Otros, de forma más suave, traducen «canturrean» (NBE, NBJ), «gorjean» (Harper: *twîtter*). A partir del árabe aceptan otros la traducción «improvisan» (S. R. Driver, KBL, Hammershaimb, Soggin).

146 Leyendo *kol šîr* con Nowack, Amsler, Hammershaimb, Deissler. El TM: «inventan como David instrumentos musicales» (S. R. Driver, Theis, Delcor, Wolff, Robinson, McKeating) encaja mal en el contexto de un banquete; más bien habría que interpretarlo como acción previa («ils ont inventé des instruments de musique»: Van Hoonacker), y aún así resulta raro. Otras propuestas: «y consideran su vocerío como canción» (leyendo *hêdad ḥašebû lahem kešîr:* Weiser); «cántaro y palmas les parecen instrumentos» (Krug und Hand erachten sie sich als Musikinstrumente, vocalizando *kad weyad:* Elhorst, ZAW 1915, 62s); «se consideran como David: cantores consumados» (*yeḥašebû lahem mekallê šîr,* leyendo nifal y un *mem* perdido por haplografía: Rudolph); «creen

6 Beben vino en copas [147],
se ungen con perfumes exquisitos
y no se duelen del desastre de José».

Estos versos están considerados como la mejor y más amplia descripción de la vida lujosa de los ricos en todo el Antiguo Testamento. El profeta habla: 1) de los muebles refinados; 2) de la calidad de los alimentos; 3) de la música en los banquetes; 4) de la abundante bebida; 5) de los perfumes de primera calidad. Ahora se desvelan por completo las ventajas prácticas que tienen para los poderosos «acumular violencias y crímenes en sus palacios» (3,10) y adquiere contornos precisos esa fugaz referencia a la «dolce vita» contenida en 4,1.

Algunos comentaristas pretenden relacionar estos versos con el 3, al que dan una interpretación social: los que imponen en el país el dominio de la injusticia disfrutan gracias a ello de toda clase de placeres. Amós no se opondría a esta forma de entender sus palabras. Pero el texto del v. 3 es demasiado complejo para establecer la conexión de manera tan clara [148].

Son más quienes subrayan el espíritu antisocial y egoísta de los poderosos basándose en la última frase: «no se duelen del desastre de José» [149]. La palabra *šeber* significa «brecha», «fractura», «ruina», «miseria». Bastantes autores la aplican a la situación miserable de los pobres del reino Norte (la casa de José), y convierten este texto —implícita o explícitamente— en un precursor de la parábola del rico y Lázaro. La aristocracia samaritana

dominar los instrumentos musicales como David» (lit. «creen que los instrumentos musicales son para ellos como para David», entendiendo *kdwyd* = *kilᵉdawîd:* Ehrlich, *Randglossen* 5,244s).

[147] El término *mizraq* se usa casi exclusivamente en relación con los utensilios del templo. Según Rudolph, Amós elige esta palabra a causa de las grandes dimensiones del objeto que designa; con ella quiere indicar que los nobles de Samaría beben el vino en cantidades asombrosas, «a cántaros» (aus Humpen). Pero ningún texto del AT demuestra que el *mizraq* fuese de grandes proporciones. Más aún, 2 Cr 4,8 (sin paralelo en 1 Re) dice que Salomón mandó construir *cien mizrᵉqîm de oro;* siendo tantos, es más probable que dichos «aspersorios» o «copas» fuesen de dimensiones normales. Pienso que Amós se refiere a la calidad de las «copas» usadas (un nuevo detalle de lujo), no a la cantidad de vino consumido. Tampoco considero justo basarse en el uso de este término para dar una interpretación cultual al pasaje, como hace Gressmann.

[148] Frente a esta interpretación social del verso, defendida por Vatablo, Sánchez, Rosenmüller, Wellhausen. S. R. Driver, Harper, Ehrlich, Knabenbauer, Wolff, Mays, McKeating, entre otros, son también muchos quienes lo entienden como un anuncio del castigo que los samaritanos se están atrayendo con su conducta (Alberto Magno, Ribera, Sa, A Lapide, Oettli, Meinhold, Nowack, Robinson, Theis, Weiser, Osty, Delcor, Rudolph, Deissler, Soggin). En este segundo caso, el v. 3 parece constituir una cierta cesura y estaría más relacionado con 1-2 que con lo siguiente (Rudolph). El uso de la segunda persona plural frente a la tercera plural en 6-7 sería un nuevo argumento en favor de unir el v. 3 con lo anterior.

[149] Considero injustificada la opinión de Wolff que atribuye esta frase a un autor distinto. Se basa en el cambio de ritmo, el uso de la negación tras una serie de afirmaciones, el que llame a Israel con el título de «José» y, sobre todo, el que hable del «desastre de José». Ninguno de estos argumentos resulta convincente, y los dos primeros demuestran incluso una falta de sensibilidad para la poesía que resulta extraña en este autor.

aparece para ellos como el personaje de Lucas, que viste con lujo y banquetea espléndidamente sin pensar en el miserable que muere de hambre a la puerta de su casa (Lc 16,19ss) [150].

Pero otros autores piensan que *šeber* no se refiere a la desgracia de los pobres, sino a la calamidad futura del pueblo, al desastre que se abatirá sobre Israel cuando lo invadan los asirios [151]. Creemos que esta interpretación es más exacta. Is 5,11-13, un texto tan parecido al que comentamos, no contrapone el lujo de los ricos con la miseria de los pobres, sino que insiste en la despreocupación ante los planes futuros de Dios. Por otra parte, las expresiones «ruina de su pueblo» (*šeber ʿammô:* Is 30,26), «ruina de mi pueblo» (*šeber ʿammî:* Jr 6,14), «ruina de la hija (= la capital) de mi pueblo» (*šeber bat-ʿammî:* Jr 8,11.21; 14,17; Lam 2,11; 3,48; 4,10) se refieren a la catástrofe político-militar del pueblo de Dios, no a la triste situación de los pobres. Esto significa que Amós, ante el problema del lujo, no sólo adopta una actitud social, sino también teológica: todos estos placeres hacen insensibles ante los planes de Dios. Pero esto no significa que debamos eliminar del pasaje el matiz de denuncia social en favor de una interpretación cultual [152], aunque sí es interesante advertir la relación entre el culto descrito en 5,21-24 y el lujo de 6,4-6 [153].

El último texto sobre el tema de la justicia en esta sección es 6,12:

> «¿Corren los caballos por las rocas?
> ¿Se ara con bueyes el mar? [154]

[150] Entre los partidarios de esta interpretación podemos citar a Ribera, Sánchez, Duhm, Knabenbauer, Robinson, Schegg.

[151] Hitzig, Nowack, S. R. Driver, Harper, Delcor, Amsler, Mitchell, Hammershaimb, etcétera.

[152] La interpretación social de Am 6,3-6 fue negada por H. Gressmann, *Ἡ διακωνία τῶν δαιμωνίων:* ZNW 20 (1921) 221-230. Según él, los términos *mizraq, marzeḥ, rešit šemanîm* se refieren al ámbito cultual. Se trata, pues, de un banquete en honor de la divinidad para ganarse su favor y alejar el «día funesto» (3a). La teoría fue aceptada por Sellin, Van Gelderen, Maag, Bič, Otto, pero ha sido rechazada por la mayor parte de los comentaristas. No he podido consultar el artículo de O. Loretz, *Ugaritisch-biblisch mrzḥ «Kultmahl, Kultverein» in Jer 16,5 und Am 6,7. Bemerkungen zur Geschichte des Totenkultes in Israel,* en *Künder des Wortes* (Fs. J. Schreiner) 87-93. La relación del *marzeḥ* con el culto a los muertos la defiende M. H. Pope, *Notes on the Rephaim Texts from Ugarit: Essays of the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein* (Connecticut 1977), al que sigue R. B. Coote, *Amos among the Prophets,* 37s. La fiesta estaba limitada a la clase dominante, sobre todo a los militares, pero se admitía a las mujeres. Celebradas en honor de un muerto, suponía enormes gastos y se bebía en abundancia. Debo decir que si toda esta teoría se basa en el texto KTU 1.1 IV, 2ss, único que cita Coote, la reconstrucción me parece bastante aventurada. Dicho texto es muy oscuro. Cf. G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán,* pp. 99 y 158. Imagino que el artículo de Pope, que no he podido consultar, aportará más datos.

[153] Sobre este punto, véase E. Otto, *Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk:* ZAW 89 (1977) 95s.

[154] Leyendo *babbaqar yam* con la mayoría de los autores desde Michaelis. La imagen de los bueyes arando el mar se encuentra también en Ovidio: «Non profecturis litora bubus aras» (*Heroid.* V, 116), «nec sinet ille tuos litus arare boves» (*Tristium* V, 48). El TM sólo tendría sentido supliendo «por las rocas», del hemistiquio precedente: «¿se ara con bueyes por las rocas?» (Ribera, Sánchez, A Lapide, Rosenmüller). Pero la

Pues vosotros convertís en veneno el derecho,
el fruto de la justicia en ajenjo».

La parte final recuerda lo dicho en 5,7. Pero hay ciertas diferencias de matices. Ante todo, no se habla de «justicia» y «derecho» como de dos realidades complementarias. El paralelismo sugiere que toda la fuerza recae en el «derecho» *(mišpaṭ)*, que en la frase siguiente aparece como «el fruto de la justicia/rectitud» *(pᵉrî ṣᵉdaqâ)* [155]. Si mantenemos la explicación adoptada en 5,7, lo que en este caso preocupa al profeta no es la actitud interna de rectitud y justicia, sino el fruto de esa actitud, el recto ordenamiento de la sociedad, que se refleja en el «derecho». Este vuelve a aparecer como el alimento que vivifica y hace agradable la existencia de la sociedad. Pero las autoridades y los poderosos han convertido esa comida casi paradisíaca en veneno mortal. El árbol de la vida lo han transformado en la planta más amarga.

Por otra parte, Amós prepara esta acusación con dos preguntas que intentan subrayar un aspecto nuevo del problema de la injusticia: su carácter absurdo. Hace falta estar loco para hacer correr a un caballo por las rocas. O para querer arar el mar. Sin embargo, la sensatez y la prudencia desaparecen cuando se pasa al campo del derecho. Entonces, incluso lo más valioso se desprecia y se emprenden las acciones más absurdas.

5. *Sección final: denuncia de los comerciantes*

La última parte del libro de Amós contiene materiales muy diversos: visiones, amenazas, promesas... A diferencia de las secciones precedentes, sólo encontramos en ésta un oráculo de contenido social: 8,4-7 [156]. Resulta extraño encontrarlo tan aislado en medio de unas páginas dominadas por las visiones. Y la palabra inicial, «escuchad» *(šimᵉʿû)*, nos hace relacionar este texto con los capítulos 3-5, donde aparece con relativa frecuencia este imperativo (3,1.13; 4,1; 5,1). ¿Cómo ha venido a parar aquí este pasaje? No lo sabemos [157]. Quizá el redactor lo había olvidado. Quizá deseó añadir al final del libro un oráculo de denuncia social; pero en este caso resulta ex-

forma *bᵉqarîm* resulta extraña en un colectivo; sólo puede aducirse en su favor Neh 10,37, ya que 2 Cr 4,3 parece tratarse de un error por *bᵉqāʿîm,* como sugiere el paralelo de 1 Re 7.

[155] La mayor parte de los comentaristas no dice nada sobre el «fruto de la justicia». Otros identifican simplemente *pᵉrî ṣᵉdaqâ* con *ṣᵉdaqâ* (Sánchez, Soggin). O comentan en términos generales que «el fruto de la justicia» se refiere a «lo que sería bueno y útil» (Harper), «la administración imparcial de la justicia» (Nowack), «la seguridad y el bienestar público» (Van Hoonacker), «el no ser parcial ni dejarse corromper» (Rudolph). En favor de la interpretación que propongo *(pᵉrî ṣᵉdaqâ = mišpaṭ)* puede aducirse la semejanza de esta imagen con la de 5,7: *hahopᵉkîm lᵉlaʿanâ mišpaṭ* (5,7), *kî-hapaktem... pᵉrî ṣᵉdaqâ lᵉlaʿanâ* (6,12).

[156] La relación del v. 8 con los anteriores es discutida. La aceptan, entre otros, Robinson, Amsler, Rudolph, Hammershaimb, Soggin, Deissler, Spreafico. La niegan Wolff, Vesco, Willi-Plein.

[157] Incluso Spreafico, que se esfuerza por esclarecer las relaciones entre los pasajes y la estructura de los bloques, confiesa: «la posizione di 8,4-8 non è ben chiara» *(art. cit.,* 172).

traño que haya escogido precisamente este fragmento, con acusaciones tan concretas, y no otro más genérico y potente como 3,9-11. En definitiva, es preferible reconocer nuestra ignorancia.

8,4 «Escuchad esto, los que pisoteáis [158] a los pobres
y arruináis [159] a los indigentes,
5a pensando: ¿Cuándo pasará [160] la luna nueva
para vender el trigo,
y el sábado para ofrecer el grano
6b y vender incluso el salvado del trigo? [161]
5b Encogéis [162] la medida, aumentáis el precio [163]
y usáis balanza con trampa;

[158] De acuerdo con LXX *(tà patoûnta)* parece preferible leer *haššā'pîm,* de *šwp* I, «pisotear» (Wellhausen, Nowack, Oettli, Harper, Van Hoonacker, etc.) o relacionar la forma con *šā'ap* II, «pisotear» (BDB). Relacionarlo con *šā'ap* I, «ansiar» no parece satisfactorio (cf. la traducción de Van Leeuwen: «vous qui avez des aspirations à l'égard de l'indigent»).

[159] La traducción normal de *w^elašbît* (o, quizá mejor, *l^ehašbît)* sería «para eliminar/suprimir/aniquilar» a los indigentes. Algunos autores consideran inaceptable este sentido, ya que a los comerciantes no les interesa acabar con los pobres, sino explotarlos. Por eso cambian en *ha'ošqîm:* «los que oprimís a los indigentes» (Nowack) o aceptan un aramaísmo a partir de un cambio de consonantes, leyendo *w^etibl^ešû:* «ye (who) rob the poor of the earth» (G. R. Driver, *Linguistic and Textual Problems: Minor Prophets II:* JTS 39 [1938] 263). Sin embargo, el oráculo podría contener algo más que la simple denuncia de trampas en el comercio: un plan premeditado para acabar con los campesinos pobres, arruinándolos y endeudándolos hasta que perdiesen sus tierras y debiesen venderse como esclavos. Esta opinión, que es la de Koch y Kehnscherper, explica muy bien el uso de *šabat* hifil, con el sentido indicado al comienzo.

[160] B. Halevi, *When will the New Moon be gone:* «Beth Mikra» 66 (1976) 333-346, propone traducir «cuando *llegará* la luna nueva»; los comerciantes desean que lleguen los días de fiesta para hacer negocio con quienes vienen a ofrecer sacrificios, ya que las transacciones comerciales no estaban prohibidas durante estos días en tiempos de Amós. Su teoría la acepta Vesco. Sin embargo, el contexto apoya la interpretación habitual: Amós no habla de posibles negocios extraordinarios, sino de la actividad normal, impedida por los días festivos. Cf. M. Givati, *The Shabbat of the Prophet Amos:* «Beth Mikra» 69 (1977) 194-198. Por otra parte, la teoría de Halevi tiene un antecedente en el Targum, que traduce: «cuándo llegará el mes bisiesto (que permite un día más de negocios) y el año sabático» (en el que no se puede sembrar ni cosechar: Ex 23,11; Lv 25,4-6, y, por consiguiente, suben los precios). Esta interpretación tan exagerada, además de no ser fiel al texto, resta fuerza a las palabras de Amós.

[161] El cambio de 6b después de 5a lo defienden Robinson, Weiser, Wolff, Werner, Fendler, Alonso Schökel. Anima a ello el uso de la primera persona del plural *(našbîr)* igual que en 5a, así como el tratamiento del mismo tema (venta de grano, trigo y salvado). Rudolph se limita a invertir el orden de 6a y 6b. El orden del texto hebreo lo mantienen Van Hoonacker, S. R. Driver, Theis, Amsler, Coote, Soggin, Pons. La autenticidad del v. 6 la niegan Wellhausen, Nowack, Baumann, Marti, Harper; Robinson niega sólo la de 6a; Oort, la de 6b.

[162] La mayoría de los autores piensa que en 5b.6a siguen hablando los mercaderes y traducen los infinitos con matiz final («para encoger la medida...»), por gerundios («encogiendo la medida...»); o en primera persona del plural (S Tg Van Hoonacker: «encogeremos la medida...»). Sin embargo, si se acepta el cambio de 6b después de 5a, parece preferible interpretar los infinitivos en paralelo con *lē'mor* y ver aquí palabras del profeta, no de los comerciantes (así Wellhausen y Nowack).

[163] Literalmente: «aumentáis el peso» o «el siclo», que supone un matiz distinto, como se explica en el comentario.

6a compráis por dinero al desvalido
y al pobre por un par de sandalias.
7 Jura el Señor por la gloria de Jacob
no olvidar jamás lo que han hecho».

La introducción (v. 4) contrapone un grupo anónimo al de los pobres *(ʾebyôn)* e indigentes *(ʿaniwwê/ʿanîyê-ʾareṣ)*. Las acusaciones posteriores dejarán claro que ese grupo anónimo está constituido por los comerciantes. Pero no se trata de los responsables del comercio internacional o de otras grandes actividades económicas [164], sino del ciudadano medio que mide y pesa el producto que vende, maneja la balanza y hunde sus manos en el trigo y el salvado. No creo que podamos identificarlos plenamente con «los que atesoran violencias y crímenes en sus palacios» (3,10) y se permiten un gran nivel de lujo (6,4-6) [165]. Pero también ellos son responsables de la injusticia dominante y del castigo que se avecina. Tres son las acusaciones que Amós les dirige.

La primera (5a.6b) emplea una técnica frecuente en el profeta: citar las palabras de los acusados (cf. 4,1; 6,2 según ciertos autores; 6,10.13). Estos se lamentan de tener que respetar los días festivos, perdiendo de ese modo posibles ganancias. El trabajo y el tiempo, fundamentales ambos para los negocios, les parecen más importantes que Dios. Podría objetarse que el sábado y la luna nueva no eran originariamente fiestas religiosas, sino simples días de descanso [166]. Pero no podemos perder de vista que este descanso se halla relacionado con la voluntad de Dios, no es un descanso puramente profano; su observancia demuestra la fidelidad a Dios [167]. Como indica De Vaux, «lo que caracteriza al sábado es su relación con el Dios de la alianza y el ser un elemento de esta alianza. El día 'tabú' de otras religiones resulta ser un día 'consagrado a Yahvé', un diezmo del tiempo... Por eso el sábado aparece como una cláusula de los diferentes pactos de alianza: el pacto primitivo del Sinaí, que es el decálogo; el pacto de la confederación de las tribus, que es el código de la alianza» [168]. Por otra parte, y en contra de la opinión de algunos autores, es muy posible que el sábado tuviese ya un matiz cultual incluso antes de Amós [169]. Así lo sugiere la historia de Atalía

[164] Sobre el comercio en la Biblia, cf. los artículos *Trade and Commerce* en IDB 4, 677-683 (con bibliografía) y *Encyclopaedia Judaica* 15, 1293-1296.

[165] Fendler *(art. cit.,* 42.50) y Schwantes *(op. cit.,* 91) creen, sin embargo, que estos comerciantes debemos buscarlos entre los grandes campesinos. En este caso habría que identificarlos con la aristocracia denunciada por Amós en los textos anteriores.

[166] «El sábado se caracteriza originariamente por la prohibición de todo trabajo y nada tenía que ver con el culto de Yahvé en los primeros tiempos de Israel» (A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts: Kl. Schriften* I, 278-332; cf. 331, nota 1). En el mismo sentido se expresa H. W. Wolff, *Antropología del AT,* 186.

[167] Cf. M. Tsevat, *The Basic Meaning of the Biblical Sabbath:* ZAW 84 (1972) 447-459.

[168] R. de Vaux, *Instituciones del AT,* 605. Bibliografía sobre el sábado en esta misma obra (p. 702) y en H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel,* 91, nota 6.

[169] Según A. Lemaire, el sábado se celebraba en la época preexílica como fiesta con sacrificios. La diferencia fundamental con respecto al período posexílico consistiría en que durante la monarquía el sábado coincidía con la luna llena, no con el séptimo día. Cf. *Le sabbat à l'époque royal israélite:* RB 80 (1973) 161-185.

(2 Re 11,5-8), que supone una gran afluencia de fieles al templo en ese día, ya que se dobla la guardia. Además, la condena del sábado y de la luna nueva en Is 1,13 sólo tiene sentido si se interpretan estos días como festividades religiosas, ya que todo el oráculo de Is 1,10-17 constituye una crítica al culto en sus más diversos aspectos. Por lo tanto, prescindiendo de que estos días se caracterizasen por unas prácticas más o menos concretas, no cabe duda de que estaban íntimamente relacionadas con el Señor, «consagrados a Yahvé» [170].

Sin embargo, los comerciantes no desean dar culto a Dios, sino enriquecerse. Y entonces, el profeta, que antes ha condenado de manera tan dura el culto (4,4-5; 5,4-6.21-27), acusa a quienes no aman los días festivos, dedicados al Señor. Parece una contradicción. Pero Amós anticipa lo que ocurrirá en la tradición profética: cuando el hombre considera el culto lo más importante, olvidando el puesto capital de la justicia y el derecho, la compasión y la misericordia, del prójimo, imagen de Dios, el profeta proclama el carácter secundario del culto, usando a veces palabras radicales. Pero cuando el hombre elimina el culto de su vida —sin sustituirlo además por esas otras realidades más importantes— el profeta recuerda que el culto puede y debe reflejar el interés por el Señor.

La segunda acusación (5b) vuelve al estilo directo y nos habla de las trampas empleadas por los comerciantes para enriquecerse. Tres son los métodos: disminuir la medida (probablemente usando un *efá* de doble fondo o amañado de forma parecida; el *efá* contenía unos 40 litros), aumentar el precio y falsear la balanza. Lo que hemos designado como «aumentar el precio» (traducción que aparece en Lutero y otros autores) lo llama Amós literalmente «aumentar el siclo». En realidad son cosas distintas. No se trata de que los comerciantes fijen los precios arbitrariamente y los eleven a capricho. Estos probablemente eran fijados por la corte o los funcionarios reales. Pero los comerciantes, respetando aparentemente los precios oficiales, aumentaban sus ganancias con el siguiente método: ya que por entonces no existían las monedas acuñadas, se pagaba con metales preciosos (oro, plata, etc.), que eran pesados en el momento de la compra. Para ello se colocaban en el otro platillo contrapesos de pequeñas dimensiones metidos en un saquito. Bastaba añadir algún contrapeso más, o meterlo más pesado, para engañar al cliente [171].

El tercer método, falsear la balanza, no necesita explicación; incluso con un instrumento exacto resulta fácil engañar en el pesaje. Pero sí es interesante recordar que las prácticas denunciadas por Amós preocuparon también a otros sectores sociales, además de los profetas. Entre los textos legislativos encontramos los siguientes:

> «No guardarás en la bolsa dos pesas: una más pesada que otra. No tendrás en casa dos medidas: una más capaz que otra. Ten pesas cabales y justas, ten medidas cabales y justas» (Dt 25,13-15).

[170] A esta misma conclusión llega N. E. Andreasen, *Recent Studies of the Old Testament Sabbath. Some Observations:* ZAW 86 (1974) 453-469.

[171] Cf. Randellini, *Ricchi e poveri nel libro di Amos,* 69s.

«No daréis sentencias injustas ni cometeréis injusticias en pesos y medidas. Tened balanzas, pesas y medidas exactas» (Lv 19,35-36).

Y en el libro de los Proverbios encontramos afirmaciones parecidas:

«El Señor aborrece las balanzas falsas
y le gustan las pesas exactas» (11,1).
«Los platillos de la balanza son del Señor,
todas las pesas son obra suya» (16,11).
«Pesas desiguales, medidas desiguales:
las dos cosas las aborrece el Señor» (20,10).
«El Señor aborrece pesas desiguales,
no es buena la balanza falsa» (20,23).

Por otra parte, la justicia en el comercio no es preocupación exclusiva de Israel. Basta recordar lo dicho en el capítulo 125 del Libro de los Muertos para el ámbito egipcio: «No he aumentado ni disminuido la medida de grano .No he añadido nada al peso de la balanza. No he falseado el fiel de las básculas» [172].

O las palabras del Himno a Šamaš para el ambiente mesopotámico: «Quien falsea la balanza, comete fraude, cambia las pesas... no saldrá ganando, arruinará su capital» [173].

La tercera acusación (6a) se refiere al comercio humano. En 2,6 condenaba el profeta a quienes vendían como esclavos a los inocentes y pobres. Aquí acusa a quienes los compran. Según Lang, no se trataría del anverso y reverso de un mismo pecado, sino de dos hechos distintos, con repercusiones muy diversas para los interesados. En 2,6, la venta de esclavos supondría que éstos marchan al extranjero, perdiendo todo vínculo con la familia y la posibilidad de volver a la patria. En 8,6 la situación no sería tan grave: se trata de reducir a servidumbre a unas personas, haciéndolas trabajar en beneficio propio. ¿Cómo se llega a esta situación? Mediante el comercio del que hablan estos versos. El cliente, cuando acude al mercado, cree ser el comprador. De hecho, lo están comprando a él, ya que muchas veces conseguirá los productos bajo fianza; al no poder pagarlos, con el paso del tiempo tendrá que venderse a sí mismo o a algún miembro de la familia. Este fenómeno constituye un engranaje esencial en el «capitalismo de rentas» que dominaba, según Lang, la economía de la época [174]. Aunque

[172] ANET 34.
[173] ANET 388.
[174] Estas ideas las ha expuesto B. Lang en su artículo *Sklaven und Unfreie im Buch Amos:* VT 31 (1981) 482-488, desarrollándolas posteriormente en *The Social Organisation of Peasant Poverty in Biblical Israel:* JOTS 24 (1982) 47-63. Su interpretación de 8,6 coincide con la de J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament,* 72, que explica el texto de la forma siguiente: «Amós 8,6 nos muestra a los mercaderes comprando a los *dallim* por dinero. En este contexto, esto parece querer decir que el mercader presta dinero al agricultor con intención de recuperar en el momento de la cosecha incluso el salvado (6b) de ese trigo que ha proporcionado gratuitamente como arriendo. De este modo, el agricultor ha perdido su libertad sin que se trate, propiamente ha-

esta teoría sea bastante aceptable, no creo que debamos excluir del texto de Amós el sentido obvio de auténtica compra de esclavos, prescindiendo de las causas que hayan conducido a esa situación.

Y no hay motivos para suprimir esta frase, considerándola un añadido posterior inspirado en 2,6. De hecho, la novedad de estos versos de Amós consiste en enmarcar un tema habitual en Israel y en el Antiguo Oriente (el de las trampas en el comercio) dentro de otras dos acusaciones: el desprecio de las fiestas religiosas y el comercio humano. Desprecio a Dios y desprecio al hombre.

En comparación con los textos anteriores, éste contiene otra novedad: la actitud de los comerciantes afecta a los pobres en su vida diaria, en las cosas más pequeñas, tan básicas como el alimento.

III. VISION DE CONJUNTO

Después de analizar los textos es importante sintetizar su contenido y plantear algunas preguntas que hasta ahora sólo hemos insinuado. En gran parte se trata de presentar y discutir distintas interpretaciones propuestas sobre el mensaje social de Amós.

1. *La denuncia general y los fallos concretos*

Es frecuente que los autores interesados por el tema elaboren un catálogo de las denuncias llevadas a cabo por el profeta. Botterweck, por ejemplo, las resume en estos cuatro puntos[175].

1. Lujo, seguridad y explotación: 6,1(2)-7; 4,1-3; 3,9-11.
2. Corrupción del derecho: 5,7-12.
3. Esclavitud por deudas y explotación económica: 2,6-16.
4. Codicia y trampas en el comercio: 8,4-7.

También en cuatro puntos sintetiza Schwantes estos pecados[176]:

1. Corrupción del derecho: 5,12; 2,7a_a.
2. Esclavitud por deudas: 8,6a; 2,6b.
3. Explotación: 4,1; 5,11.
4. Amenaza para la existencia: 2,7a_a; 8,4a; 3,9-11.

blando, de esclavitud». En cuanto al capitalismo de rentas, recuérdese que Loretz lo considera también esencial para entender la denuncia profética. Muchos comentaristas no relacionan el texto de Amós con esta estructura económica global; lo interpretan como simple muestra de egoísmo y desprecio hacia los pobres. En esta línea se puede llegar a formulaciones como la de Kehnscherper, que no parece demasiado acertada: «Cuando (los ricos) quieren comprarse un par de zapatos del mejor cuero, venden a un pobre como esclavo» (*Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei,* p. 23).

[175] G. J. Botterweck, *Sie verkaufen den Unschuldigen um Geld. Zur sozialen Kritik des Propheten Amos:* BiLeb 12 (1971) 215-231.

[176] M. Schwantes, *Das Recht der Armen,* 87-99.

El catálogo más detallado lo ofrece Fendler [177]:

A. Explotación y opresión:

1. Impuestos y prendas: 2,8; 5,11aa.
2. Esclavitud por deudas: 2,6b.
3. Codicia y trampas en el comercio: 8,5-6.
4. Corrupción del *ethos* familiar: 2,7ba.
5. Corrupción de la justicia: 5,7.10.12.

B. Riqueza y lujo:

1. Riqueza: 3,15; 5,11; 6,4.
2. Lujo: 4,1; 6,4-7.

C. Relación entre explotación y opresión con riqueza y lujo: 4,1; 3,9s.

Prescindiendo de la dificultad que presentan ciertas frases y que impiden clasificarlas con certeza en un apartado concreto, llama la atención que incluso los problemas más graves son tratados por Amós brevemente, a menudo con una sola referencia dentro del libro y casi de pasada. No se detiene en los hechos concretos, le impresiona la visión global de la sociedad. Imagen que se compone, naturalmente, de pequeñas piezas y detalles cotidianos: el pobre despreciado en la calle y los tribunales, los impuestos innecesarios y excesivos, el padre de familia vendido como esclavo... Pero lo más grave es el fenómeno resultante: una sociedad dividida en ricos y pobres, «oprimidos» y «atesoradores», miseria y abundancia.

Ya lo dijimos al comparar el primer oráculo contra Israel con los dirigidos contra los países extranjeros. Las naciones vecinas descargan su odio y su crueldad en otros pueblos. Israel no necesita salir de sus fronteras para oprimir y explotar. Desde el principio aparece dividido en dos grandes grupos: poderosos y débiles, ricos y pobres, vendedores y vendidos (2,6-16). A pesar de su aparente paz y prosperidad, es una sociedad sumida en el terror, en una guerra civil encubierta. Así lo afirma el texto más radical de Amós (3,9-11), radical precisamente porque no denuncia hechos concretos, sino el resultado definitivo. Lo mismo ocurre cuando desvela la corrupción de la justicia y del derecho (6,12) o exige preocuparse por ellos (5,24): no entra en consecuencias prácticas, porque es todo el sistema lo que está deteriorado. Y, si no se pueden poner parches, ¿qué solución cabe? Viene a la mente la escena final de *Zabriskie Point* de Antonioni, con ese chalé, símbolo de la sociedad americana, saltando por los aires en las tomas más variadas y obsesivas. Es lo que pensó Amós para su tiempo: una sociedad arrasada no por la dinamita, sino por un terremoto o una invasión militar. Más tarde volveremos sobre ello.

Con este presupuesto se pueden valorar más justamente los problemas

[177] M. Fendler, *Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte:* EvTh 33 (1973) 32-53.

concretos denunciados por Amós. Añadiendo los datos del capítulo primero (que completan, pero no modifican, el conjunto), los ofrecemos en el mismo orden del libro:

crueldad en la guerra: 1,3.11.13; 2,1
esclavitud: 1,6.9; 2,6; 8,6
desprecio de los débiles y abusos contra ellos: 2,7
préstamos: 2,8
impuestos: 2,8; 5,11
riqueza y lujo: 3,10.15; 4,1; 5,11; 6,4-6
mala administración de la justicia: 5,10.12
comercio: 8,4-7

Son hechos muy distintos en sus causas y manifestaciones. A veces, lo que denuncia Amós es la falta de sensibilidad social, que lleva al desprecio de la gente humilde o a permitirse toda clase de lujos. Otras, esa falta de sensibilidad lleva a manifiestas injusticias, como cuando se abusa de la precaria situación de la criada de servicio (2,7), el lujo es resultado de la opresión de los débiles (4,1) o los interesados se enriquecen mediante un comercio fraudulento (8,4-6). En otras ocasiones, la insensibilidad social se ve respaldada por instituciones y costumbres, como en el caso de la esclavitud, los préstamos y los impuestos.

Es quizá este último aspecto, el de la injusticia «legalizada», el de mayor novedad e interés. Cosas permitidas por la ley son rechazadas por el profeta de forma radical. Es lo que ocurre en los casos de la esclavitud, los impuestos y los préstamos.

Bastantes comentaristas piensan que Amós admitía la institución de la esclavitud, limitándose a condenar los abusos. Pero esto lleva a interpretaciones rebuscadas y contradictorias [178]. Y los mismos autores que subrayan la sensibilidad social de Amós le niegan la posibilidad de llegar a las mismas conclusiones que ciertos europeos de comienzos del siglo XIX, cuando la mayoría del mundo occidental aceptaba la esclavitud y la justificaba teológicamente.

Para enunciar la postura de Amós debemos recordar las fuentes de la esclavitud en el antiguo Oriente [179]. Mendelsohn distingue cinco: cautivos de guerra, esclavos extranjeros, venta de menores, autoventa de adultos e insolvencia económica. A estos casos podemos añadir el del ladrón que no tiene con qué restituir y es vendido por el valor de lo robado (Ex 22,2).

Si prescindimos de este último caso, en el que la esclavitud aparece como un castigo, todos los otros tienen su origen en dos fuentes: la guerra y las dificultades económicas. Ambos casos los trata Amós. Y en ambos su postura es tajante. El capítulo primero denuncia el comercio de esclavos,

[178] Véase como ejemplo el equilibrio inestable que intenta mantener Fabry en su artículo *dal:* TWAT II, 236s.

[179] Cf. I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East:* BA 9 (1946) 74-88; íd., *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York 1949); íd., art. *Slavery:* IDB 4, 383-391; J. P. M. van der Ploeg, *Slavery in the OT:* VTS XXII, 1972, 72-87.

fruto de luchas o de *razzias* en países vecinos. En 2,6 denuncia que se venda a un hombre porque deba una cantidad pequeña o grande de dinero; en 8,6 acusa a quienes lo compran. Para Amós, entre el hombre y el dinero no cabe alternativa posible. El hombre y su libertad está por encima de cualquier precio. Podríamos objetar que Amós no trata el caso de la persona que se vende voluntariamente. Habría que preguntarse si existe alguien que se venda a gusto y no obligado por las circunstancias. Resulta difícil pensar que el profeta admitiese como justa la institución de la esclavitud, que sólo pretendía ventajas económicas para el dueño. Aunque la vida de estos esclavos no fuese terrible, estaban al servicio de quienes acumulaban tesoros en sus palacios y podían permitirse toda clase de lujos.

Igual parece la postura de Amós ante los impuestos, aunque los datos son escasos y no tan claros como quisiéramos. En 2,8 consideramos la posibilidad de referir una de las frases al impuesto en vino, no al vino que se pagaba como multa. En 5,11 encontramos una referencia clara a las cargas de trigo que se exigen al pobre, pero no queda claro si se trata de impuestos de la corte o de multas impuestas por los jueces. Si aceptamos la interpretación de Tur-Sinai se trataría de lo primero. Por otra parte, aunque los textos resulten oscuros, la realidad es fácil de imaginar. Existían impuestos de la corte (conocidos desde Salomón), y el posible debate sobre si una familia debía o no pagarlo, y en qué cantidad, lo zanjaban los jueces. En la práctica debía existir bastante relación entre ambos fenómenos, la existencia de impuestos y la administración de la justicia. ¿Denuncia Amós la simple existencia de impuestos o el mal uso de los mismos? Si nos atenemos al contexto de sus afirmaciones debemos inclinarnos por lo segundo. En 2,8 acusa a los que se beben el vino de los impuestos en el templo; evidentemente, no era ése su fin. En 5,11 añade a la denuncia esta amenaza: «Si construís casas de sillares, no las habitaréis; si plantáis viñas selectas, no beberéis de su vino». Es clara la relación entre el impuesto cargado a los pobres y la prosperidad económica de los poderosos. Es una nueva denuncia del mal uso de los impuestos. Estos datos no permiten afirmar que Amós consideraba los impuestos esencialmente injustos; lo que sí pensaba es que esas cantidades estaban siendo malversadas y que era injusto cargar de impuestos a los pobres.

En cuanto a la institución del préstamo, nos encontramos en circunstancias parecidas a las del caso anterior. Sólo en 2,8 se hace referencia a los vestidos tomados en prenda. Analizando ese texto, llegamos a la conclusión de que Amós anticipa el ideal de Ezequiel: el buen israelita no presta con usura, no se aprovecha en modo alguno de su hermano pobre y necesitado.

Entre todos los problemas concretos, el más grave para Amós es el de la administración de la justicia. Cosa fácil de entender, ya que de esta institución depende el que se solucionen o agraven muchos problemas. En el c. 5 encontramos denunciadas diversas injusticias que se cometen en los tribunales: silenciar al testigo honrado, decisiones inaceptables contra los pobres, aceptación de sobornos, manipulación del derecho con vistas al enriquecimiento personal. Con ello se conculcan la justicia y el derecho, provocando la muerte de la nación. En estas circunstancias sólo queda una posibilidad

de vida, que no se encuentra en el espacio sagrado de los santuarios (5,4-5), sino en el espacio profano de los tribunales:

> «Buscad el bien, no el mal, y viviréis
> y estará realmente con vosotros, como decís,
> el Señor, Dios de los ejércitos.
> Odiad el mal, amad el bien,
> instalad en el tribunal la justicia» (5,14-15).

Lo anterior demuestra que los profetas captan la importancia de las instituciones. El mal social no radica sólo en el corazón del hombre; esa corrupción interior se canaliza y manifiesta en instituciones concretas, que necesitan ser abolidas (esclavitud, préstamos) o profundamente reformadas con vistas a su buen funcionamiento (impuestos, tribunales).

2. *Las víctimas de la injusticia*

A lo largo del libro utiliza Amós diversos términos para referirse a estas personas. En orden de frecuencia:

'ebyôn: 2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6
dal: 2,7; 4,1; 5,11; 8,6
'anaw: 2,7; 8,4
ṣaddîq: 2,6; 5,12
na'arâ: 2,7
mokiḇ: 5,10
dober tamîm: 5,10

Los dos últimos (los que se muestran valientes y hablan rectamente en los tribunales) no representan a grupos sociales. Es probable que sólo sufran la injusticia en ese caso concreto, por su amor a la verdad. El resto de su vida puede transcurrir normalmente, sin verse envueltos en otros problemas, aunque el ser mal vistos por jueces y poderosos podía traerles complicaciones incluso fuera del tribunal. Amós no se detiene en este aspecto.

Algo más grave ocurre con la muchacha de servicio (*na'arâ*). Hemos indicado las diversas interpretaciones del término, inclinándonos por ésta. No sabemos si el fenómeno era frecuente; es probable que las familias acomodadas contasen con una o más de ellas. Amós sólo se fija en un detalle: el que abusen sexualmente de ella, aprovechándose de su situación. Aquí no se trata ya de simples hechos aislados, sino de una forma de vida que humilla a la interesada, una vergüenza con la que debe cargar en cada instante.

Pero las principales víctimas, las más frecuentes, son ese grupo de personas que Amós designa con los diversos términos *dal, 'ebyôn, 'anaw* y *ṣaddîq*. ¿Se refieren todos ellos a una misma clase social, o se encuentran en diversos estratos? Existen las posturas contrapuestas de Koch y Fendler. Mientras el primero cree que Amós sólo se interesa por el grupo de pequeños campesinos, esencial para la supervivencia del país, Fendler piensa que el problema es más complejo: hay opresores que no son ricos, forman parte

de una «clase media», oprimida por los grandes propietarios, que oprime a su vez a los más pobres. Sobre esta interpretación volveremos en el apartado siguiente. Ahora nos interesa conocer más a fondo la opinión de Koch, que argumenta de este modo:

«Amós no ataca a personas concretas (prescindiendo del caso especial de Amasías) y nunca se subleva contra la injusticia cometida contra individuos, sino que siempre habla de un grupo cuyos miembros son designados cinco veces con el título de *ʾebyôn,* "necesitado", cuatro con el de *dal,* "persona de escasos bienes", dos con el de *ʿanaw,* "humilde", "piadoso", y, finalmente, una con el de *ʿašuq,* "explotado". Desgraciadamente, todavía no se ha conseguido dar con el sentido exacto de cada uno de estos vocablos. El fallo se debe en gran parte a que los estudios precedentes no han tenido en cuenta las diferencias de siglos y países.

En Amós hay algo que queda claro, suponiendo que podamos interpretar los términos anteriores como referidos al mismo grupo. De los "oprimidos" en la capital, Samaría, se obtienen "tesoros", es decir, impuestos en especie o en metálico. Por consiguiente, no se trata de una clase desprovista de bienes. El *ʿanaw* está en situación de comprar trigo (8,4s), por lo tanto, no carece por completo de bienes. Al *dal* le cobran como impuestos cargas de trigo (5,11); es, pues, un campesino. De los que son *dal* y *ʾebyôn* se puede recoger vino (4,1; cf. 2,8); por consiguiente, cultivan viñas. Puesto que un *ʾebyôn* es "humillado" en la puerta (5,13), es decir, en el tribunal de la comunidad local, pertenece a las personas con plenos derechos, las únicas que eran admitidas a la reunión del tribunal; por todo lo que sabemos, esto supone que poseían una propiedad heredada *(naḥalâ)* y eran ciudadanos en sentido pleno. "Ciudadanos plenos son aquellos varones que poseen su propia tierra, no están sometidos a tutela y poseen los cuatro grandes derechos: al matrimonio, a participar en el culto, en la guerra y en la administración de la justicia" (L. Koehler). Que Amós piensa en un sector muy concreto de pequeños campesinos se advierte también en que nunca menciona entre los perjudicados a grupos carentes de propiedades como *ger,* "emigrantes", *tôšab* "residente", *śakîr,* "asalariado", *ʾikkar,* "viñador", ni tampoco a viudas y huérfanos.

En la misma dirección parece orientarnos el título de *ṣaddîq,* que se aplica a los miembros de este grupo en 2,6 y 5,12. El término significa ciertamente algo más que "inocente desde un punto de vista jurídico"; porque, por una parte, la forma intensiva *qattil* no significa simplemente la ausencia de una cualidad, sino un resultado positivo; por otra, de acuerdo con el derecho vigente, los interesados no eran probablemente inocentes, sino que debían multitud de impuestos a las autoridades de Israel atacadas por Amós (...). ¿Qué otra cosa puede significar *ṣaddîq* en boca de Amós? De los libros proféticos preexílicos no se deduce con claridad. Pero hay que tener en cuenta los salmos, que usan frecuentemente el término y, como el mismo Amós, proceden del sur, de Judá, y, en gran parte, de la época monárquica. En ellos, *ṣaddîq* designa al miembro libre

del pueblo y del culto (...). El que Amós piensa con categorías del culto, que eran los usuales, lo demuestra también el uso de *'anaw,* palabra típica del lenguaje de los salmos, con la que pretenden reflejar la actitud humilde del que participa en el culto y lo espera todo de Dios.

Así, pues, lo que Amós fustiga no es la falta de sensibilidad social en general, sino la forma humillante de tratar al sector más bajo de los campesinos con tierras, que más tarde recibirán en el sur el título de *dallat 'am-ha'areṣ.* No es sólo compasión humanitaria lo que mueve al profeta. Más bien ve un peligro para todo el pueblo si este sector desaparece. Y esto es precisamente lo que pretenden en el reino Norte. A causa de una cantidad irrisoria, muchos de estos hombres caen en la esclavitud por deudas (2,6; 8,6) y pierden con ellos su posición de ciudadanos libres, con derecho a la justicia y al culto (...). Al perder el derecho a participar en el culto, la justicia y el ejército pierden también la relación inmediata con Dios, pues Yahvé, como Dios de Israel, es el Dios de sus hombres libres. La disminución lenta, pero incesante, de la comunidad civil y cultual provocará un día la destrucción del mismo pueblo» [180].

Aunque en la teoría de Koch podrían debatirse cuestiones muy distintas, sólo nos fijaremos en su presupuesto de que todos los términos se refieren al mismo grupo social. El paralelismo parece apoyar esta idea:

'ebyôn aparece en paralelo con *ṣaddîq* (2,6; 5,12), *dal* (4,1;8,6) y *'anaw* (8,4);
dal aparece en paralelo con *'anaw* (2,7) y *'ebyôn* (4,1; 8,6);
'anaw se usa en paralelo con *dal* (2,7) y *'ebyôn* (8,4);
ṣaddîq, en paralelo con *'ebyôn* (2,6; 5,12).

Sin embargo, el paralelismo no significa sin más que los términos sean intercambiables y se refieran al mismo grupo. Esto sólo es claro en el caso de *ṣaddîq* y *dal,* ya que la frase «porque venden al inocente por dinero» queda sustituida en 8,6 por esta otra: «compráis al pobre por dinero». En los otros casos hay que analizar qué se afirma a propósito de cada uno de ellos.

De los *'ebyônîm* se dice que:

1) son vendidos por un par de sandalias (2,6);
2) son vejados *(rṣṣ)* por las señoras de la clase alta (4,1);
3) son atropellados en los tribunales (5,12);
4) son pisoteados por los mercaderes (8,4);
5) son comprados por un par de sandalias (8,6).

Su situación es trágica. Aparecen sin bienes ni derechos; objeto de compra-venta, maltratados por diversos grupos sociales: clase alta, jueces, comerciantes.

[180] K. Koch, *Die Entstehung,* 242-245.

De los *dallîm* se dice que:

1) los pisotean (2,7);
2) los oprimen *(ʿšq)* las señoras de la clase alta (4,1);
3) los cargan de impuestos y les exigen cargas de trigo (5,11);
4) los compran por determinada cantidad de dinero (8,6).

El tercer dato es muy interesante. Es la única vez en que uno de estos términos que estudiamos aparece en solitario. Y lo que se dice a propósito del grupo resulta esclarecedor: aparece como propietario de tierra al que se pueden imponer tributos en especie. Dentro de la misma línea constatamos que al *dal* lo venden por una cantidad de dinero, no precisada, pero indudablemente superior al «par de sandalias» por el que compran o venden al *ʾebyôn*. El hecho de que los *dallîm* aparezcan mejor situados que los *ʾebyônîm* no impide que también sean pisoteados y oprimidos por los poderosos. La imagen que ofrecen los textos de Amós coincide con otros datos que poseemos [181]. En Ex 30,15, el *dal,* igual que el rico *(ʿašir),* tiene que dar medio siclo como rescate; por consiguiente, no pertenecía al grupo de gente sin propiedades. Lo confirma Lv 14,21, donde el *dal* puede ofrecer un cordero, cuatro litros de flor de harina, un cuarto de litro de aceite y dos tórtolas o dos pichones. No es, pues, «un proletario sin bienes» (Hentschke) ni un «desposeído» (Van Oyen). Fabry lo presenta más bien como un ciudadano libre con plenos derechos y pocos bienes, que debe trabajar duramente para ganarse la vida, pierde con facilidad su independencia y necesita especial protección en los tribunales. Este autor termina afirmando: «Los textos hacen referencia al ámbito agrícola, de forma que el *dal* podría haber sido un pequeño campesino».

De los *ʿanawîm* se afirma que:

1) los poderosos los ponen al borde del abismo (2,7; pero recuérdese que la interpretación de esta frase es muy discutida);
2) los mercaderes pretenden eliminarlos *(šbt* hifil).

Estas dos afirmaciones se complementan y parecen denunciar un mismo problema: el intento de acabar con un grupo social determinado. Si es cierto, debe tratarse de un grupo con ciertas prerrogativas económicas, cuya desaparición beneficiase a los poderosos. Esto nos sitúa en la línea de Koch. Y resulta interesante que uno de los paralelos de *ʿanaw* sea precisamente *dal* (2,7), si bien es cierto que el otro paralelo es *ʾebyôn*.

Por último, del *ṣaddîq* se afirma que:

1) lo venden porque debe determinada cantidad de dinero (2,6);
2) lo atropellan *(ṣrr)* en el tribunal (5,12).

Ambas afirmaciones pueden llevarnos al mismo ámbito y al mismo problema. No hay motivos para identificar al *ṣaddîq* con ninguno de los grupos

[181] Cf. Fabry, art. *dal:* TWAT II, 221-244, espec. 232s.

anteriores; sólo aparece junto a *'ebyôn* y en ninguno de los dos casos se trata de paralelismo sinónimo.

En síntesis, la teoría de Koch tiene bastantes probabilidades, con tal de no absolutizarla. Parece que a Amós le preocupa especialmente un grupo social determinado, que podemos identificar con campesinos pobres, con apenas lo suficiente para vivir y en serio peligro de perder casas, tierras y libertad [182]. Miqueas denunciará lo mismo pocos años más tarde. Pero en la perspectiva de Amós entran también otras personas que se encuentran incluso más abajo en la escala social. Este tema quedará más claro cuando tratemos el siguiente.

3. *Los responsables de la opresión*

Un detalle curioso es que Amós no menciona expresamente a los explotadores del pueblo. Desde el primer oráculo, los pecados aparecen como de todo Israel (2,6: «por tres pecados de Israel y por cuatro»). Naturalmente, no es ésta la mentalidad del profeta. Más que pecados de todo Israel son pecados que se cometen en Israel. Porque mientras unos oprimen otros son oprimidos; unos atesoran y otros se empobrecen; unos venden y otros son vendidos; unos se benefician de las fianzas y tributos, otros deben pagarlos, etc.

Por consiguiente, gran parte de Israel no es culpable, sino víctima. ¿Podemos determinar más exactamente quiénes forman parte del grupo explotador? Una lectura rápida revela que es la clase alta, poderosa a nivel político y económico. Las personas que viven en palacios y atesoran (3,10), las señoras importantes (4,1), los que se construyen casas de sillares y cultivan excelentes viñas (5,11), aceptan soborno al administrar justicia (5,12), pueden permitirse toda clase de lujos y comodidades (6,4-6), dominan la actividad comercial (8,4-6).

Donner identifica a esta gente sobre todo con los funcionarios cananeos. Comentando 3,10 escribe: «No cabe duda de que esta denuncia se dirige contra la burocracia de Samaría, principalmente cananea. Al oír hablar de *ḥamas* y de *šod* no debemos pensar en primera línea en acciones sangrientas y crueldades físicas; se trata más bien de formas típicamente cananeas de explotación económica, con las que los funcionarios pretenden ampliar su fortuna de la manera más rápida y segura» [183].

Al presentar así los hechos, Donner parece muy influido por la teoría de Alt sobre la fundación e idiosincrasia de Samaría: una ciudad construida por Omrí para contentar al amplio sector cananeo del reino Norte [184]. Esta

[182] Un punto de vista muy parecido era ya el de T. H. Robinson en su comentario de 1938 (cf. HAT 14, 72).

[183] H. Donner, *Die soziale Botschaft*, 236. En la p. 243 afirma que la crítica social de Amós se dirige «exclusivamente contra la clase alta cananea y la burocracia cananeizada».

[184] A. Alt, *Der Stadstaat Samaria: Kl. Schriften* III, 258-302. La teoría de Alt vuelve a defenderla Donner en su más reciente artículo *The Separate States of Israel and Judah*, en *Israelite and Judaean History* (ed. por Hayes y Miller) 402ss.

tesis la ha criticado recientemente Timm [185], y el libro de Amós parece darle la razón. Cuando el profeta denuncia las injusticias no se dirige a cananeos, sino a verdaderos israelitas, herederos de los beneficios a los antepasados (salida de Egipto, marcha por el desierto, posesión de la tierra: 2,9-10), a los que Dios ha elegido (4,1) entre todas las familias de la tierra. Por otra parte, Isaías denunciará poco después hechos muy parecidos en Judá, y no podemos decir que Jerusalén tuviese un origen parecido al de Samaría.

Por consiguiente, los culpables se encuentran dentro de Israel, en el sentido estricto de «pueblo de Dios». También resulta discutible el intento de Donner de identificar a los culpables con los funcionarios. Indudablemente, formaban parte del grupo opresor. Pero éste lo integran todos los que poseen poder político, económico y judicial, aunque a menudo coinciden en las mismas manos.

Fendler, como indicábamos antes, ofrece un punto de vista más complejo. Según ella, Amós no denuncia simplemente a la clase alta de Samaría, que oprime a la clase baja. «El análisis de las capas sociales perceptibles en la crítica social de Amós lleva al resultado de que, tanto por parte de los opresores como de los oprimidos, no se trata en ningún modo de una clase social homogénea. Al contrario, por ambas partes se advierte un amplio espectro, que en los oprimidos alcanza desde los estratos sociales más bajos hasta una clase media amenazada con convertirse en clase baja, es decir, desde esclavos por deudas hasta ciudadanos con propiedades y derechos. Entre los opresores, el espectro abarca desde una clase media-baja, relativamente pobre (como los que exigen prendas en fianza) hasta los oficiales de la corte y los latifundistas, pasando por los ancianos de la comunidad local y los agricultores importantes (...). Por consiguiente, en Israel no se enfrentan de forma directa clase alta y clase baja; entre ellas se encuentra la clase media. Si hubiese existido un enfrentamiento directo entre el proletariado campesino y la clase urbana dominante, se habrían producido en la historia de Israel numerosos levantamientos socio-revolucionarios. Una de las características de la clase media es la de hacer de intermediaria, de colchón social entre la alta y la baja. En ella están representados tanto los opresores como los oprimidos; en parte, la misma persona puede desempeñar ambas funciones. Por ejemplo, el pequeño campesino, endeudado por los impuestos e intereses sobre el préstamo, puede prolongar hacia abajo la opresión económica exigiendo de forma rigurosa y mezquina el pago de las deudas. Esta ambivalencia que se observa en la clase media impide hablar directamente de clases opresoras y clases oprimidas» [186].

Fendler ha prestado atención a un hecho importante y de sentido común. No sólo en la sociedad actual, donde la clase media desempeña un papel tan importante, sino también hace siglos, se observa este hecho. Cualquier oprimido puede convertirse en opresor. La parábola sobre el súbdito que

[185] S. Timm, *Die Dynastie Omri:* FRLANT 124 (Gotinga 1982) 142-156.

[186] *Zur Sozialkritik...* (nota 177) 51s. Salvo en un caso, Fendler evita siempre la palabra «Klasse» y usa el término Schicht, «estrato», «capa» (social), más amplio y adecuado para reflejar la sociedad de aquel tiempo. Al traducir indiscriminadamente por «clase» lo hago dándole un sentido amplio, no el estricto de «clase social».

debe una gran suma y oprime luego al que le debe poca cosa refleja de paso esta experiencia. Pero la teoría de Fendler corre el peligro de volver algo desvaída la denuncia de Amós. La autora se basa en el análisis de los textos y en una filosofía de la historia. Empezando por ésta última, su descripción resulta poco matizada, más cercana a la realidad actual que a la de Israel en el siglo VIII a. C. Dudo de que entonces la clase media ocupase un papel tan importante, de colchón («tope», Puffer, dice exactamente Fendler), entre la baja y la alta, impidiendo revoluciones frecuentes; entre otras cosas, porque esas revoluciones se produjeron [187]. Además, aunque no podemos absolutizar la teoría de Koch, lo que preocupa más al profeta es el sector de los pequeños campesinos. Situados entre los poderosos y el estrato más bajo de la población (asalariados, esclavos, etc.), representarían esa capa intermedia de la que habla Fendler. Dentro de ella debían existir diferencias económicas, incluso notables. Y es posible que algunos de ellos comprasen o vendiesen esclavos por sumas irrisorias, o que agobiasen a sus deudores. Pero estas injusticias, cuando se producen, no son patrimonio de dicho estrato intermedio; lo normal es que se den con más frecuencia y gravedad en la clase alta.

Con ello pasamos al primer fundamento de la teoría de Fendler, su análisis de los textos. Para presentar a la clase media como opresora se basa en dos detalles de 2,6-8:

— La venta de deudores como esclavos; quienes los venden no serían precisamente los latifundistas, ya que a éstos les interesa tenerlos. Por otra parte, la pequeñez de la deuda en 2,6b$_b$ («un par de sandalias») deja ver que tanto acreedores como deudores se encuentran en un nivel muy modesto. «Lo que pudo mover a estos pequeños acreedores a hacer valer sin compasión su derecho sobre personas económicamente mucho más débiles era, más que la pura codicia, la presión económica que pesaba sobre ellos» [188].

— Las ropas prestadas en fianza (2,8a$_a$). En este caso, los deudores son de lo más pobre, pero los acreedores no debían encontrarse mucho más alto en la pirámide social de Israel.

Como consecuencia de ello, afirma Fendler: «Observamos que la situación reflejada en 2,6ss se caracteriza porque el estrato en otro tiempo económicamente autárquico de los ciudadanos libres lucha, en difíciles condiciones, por mantener su *status*. Unos están tan oprimidos que, en gran parte, sobreviven por debajo de su clase de campesinos con tierras y plenitud de derechos. Otros, los que Amós fustiga aquí, no debemos incluirlos en la clase alta de Israel, sino más bien en una clase media —por lo demás muy variada— que sólo consigue mantenerse en su antigua situación a base de aniquilar social y económicamente a sus antiguos compañeros» [189].

[187] Cf. S. B. Parker, *Revolutions in Northern Israel,* SBL Seminar Papers 1976, 311-321.
[188] *Art. cit.,* 49.
[189] *Art. cit.,* 50.

El hecho de basar una interpretación de la denuncia social de Amós en sólo dos detalles resulta ya sospechoso. Pero incluso esos dos detalles se prestan a ser interpretados de forma distinta. Por ejemplo, el que alguien venda a otra persona porque debe una cantidad ridícula no significa necesariamente que se halle en grave situación económica. Fendler confunde la deuda con el precio de la venta. Alguien puede deber sólo un par de sandalias y ser vendido por una suma bastante mayor. Incluso sería lo normal. En cuanto a la afirmación de que a los latifundistas les interesa más comprar esclavos que venderlos parte de una idea errónea, más actual que antigua. Los esclavos no se empleaban generalmente para trabajar las grandes propiedades, como ocurría en Carolina del Sur el siglo pasado. Estaban en la casa, ocupados en diversas tareas, como indica Mendelsohn en su estudio sobre el tema. Por consiguiente, una persona importante podía considerar más rentable vender a un deudor que aumentar innecesariamente el número de esclavos.

El segundo detalle, el de las ropas entregadas en fianza, puede tener más valor. Resulta difícil imaginar a esos potentados de Samaría, que banquetean y viven espléndidamente, yendo de casa en casa para recoger un manto o un vestido, como los usureros medievales. Sin embargo, la relación tan estrecha de esta frase con la siguiente, donde se habla del vino obtenido a base de impuestos, obliga a andar con cuidado. Aquí sí se habla de quiénes tienen el poder político y económico. La misma Fendler califica a este grupo de «acomodado o incluso rico».

En definitiva, aunque concediéramos a esta autora la validez de los detalles que analiza, no parece justo construir con ellos una teoría que diluye la responsabilidad de los poderosos de Samaría. Su punto de vista sirve para corregir ese aspecto unilateral que detectamos en la postura de Koch, pero no la invalida por completo.

Resumiendo, Amós, como otros profetas tras de él, identifica a los opresores con quienes detentan el poder económico, político y judicial. Son los principales responsables de la situación. No hay por qué buscarlos exclusivamente en Samaría o en las grandes ciudades; en esto lleva razón Fendler [190]. Que en estratos más bajos se produjesen injusticias es totalmente seguro. Y podemos admitir que Amós las denunció. Pero sin ponerlas al mismo nivel que las otras. Este tema entronca de forma muy directa con el siguiente.

4. *¿Dónde tiene sus raíces la injusticia?*

Es una cuestión de gran actualidad, que influye inconscientemente en el comentador de Amós. Aunque las injusticias sociales hay que situarlas en ese amplio problema de la teodicea que es la existencia del mal (así lo hace el libro de Job), no resultan tan misteriosas como otros males: enfermedad, sufrimiento, muerte. Ante estos últimos cabe la rebelión, el desconcierto, que lleven luego a una aceptación serena del misterio que nos desborda. El caso de las injusticias es distinto. Se prestan a un análisis más objetivo de

[190] *Art. cit.*, 51, nota 49.

sus causas, y por eso la postura normal del hombre no ha sido aceptarlas, sino intentar suprimirlas. Y cuando se limita a aceptarlas lo hace más por fatalismo que por convencimiento de hallarse ante un misterio. Las experiencias personales e históricas influyen inevitablemente en el comentarista de Amós. También los presupuestos filosóficos y teológicos. Así se explican las tres grandes líneas propuestas a propósito del mensaje de este profeta.

a) Un primer grupo de autores piensa que el mal social radica en la corrupción moral del individuo. Es cierto que Amós denuncia fenómenos concretos, relacionados con ciertas instituciones. Pero lo más grave no depende de ellas, sino del corazón humano. Es éste el que hay que cambiar. La opinión de Kleinert puede sintetizar esta postura: «Ciertamente, las instituciones del país ejercían diversas presiones —cita como ejemplos el servicio militar, los diezmos, el tributo de grano—. Pero todas estas cosas no provocan su acusación: del servicio militar habla como de un hecho natural, y lo que denuncia en los tributos no es que se cobren, sino que lo hagan con injusta dureza, oprimiendo sin compasión incluso a los más débiles (5,11). No el hecho, sino la manera, lo personal, la actitud injusta por parte de los privilegiados y poderosos es lo que convierte esas cosas en objeto de su ataque y su condena. Y, a su vez, son sólo los afectos más íntimos y personales, amor del bien y odio al mal, los que harán posible la existencia y permanencia de ese sentido social que exige Amós» [191].

Con palabras casi idénticas se expresaba pocos años más tarde J. Herrmann: «Podemos decir que Amós ha captado muy bien las raíces más profundas de las injusticias sociales, situándolas en el sentimiento moral del individuo, no en las circunstancias externas» [192].

b) Esta concepción individualista, con todo lo que puede tener de exacta, no parece la más adecuada para interpretar a Amós. Por eso otros autores prefieren situar el mal social en el contexto de una perversión comunitaria. Es algo más conforme con la época del profeta y con sus palabras. En esta línea se orienta Kapelrud. Después de tratar los oráculos contra los países extranjeros añade: «Al describir los crímenes de Israel, Amós da un paso adelante. En primer lugar, no habla de crueldades cometidas por todo el pueblo, sino por una parte del pueblo contra otra. La responsabilidad colectiva parece haberse roto en cierto grado, pero Amós nunca trata este punto con detenimiento, y por eso no sabemos lo que, de hecho, pensaba sobre él. En sus oráculos de condena parece mantener que todo el pueblo es responsable de los pecados de las clases dirigentes. En segundo lugar, al describir los crímenes de Israel revela que tienen un marcado carácter social (...). Es un punto central de la predicación de Amós, y para él parece significar más que otras muchas cuestiones. Todo brota de una fuente: el pueblo ha vuelto la espalda a Yahvé» [193].

[191] P. Kleinert, *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung*, 35s.
[192] J. Herrmann, *Die soziale Predigt der Propheten*: «Biblische Zeit- und Streitfragen» VI (1911) 431-464; cf. p. 10. Lurje, que mantenía una postura semejante para todos los profetas, piensa que Amós es quizá la única excepción (cf. *Studien*, 59).
[193] *Central Ideas*, 64.

Si dijimos de partida que la concepción comunitaria parece más exacta para interpretar a Amós, las palabras de Kapelrud, sin embargo, no satisfacen. Ha captado algo esencial: que un grupo de Israel lucha contra otro y lo oprime. Pero luego da marcha atrás, afirmando incluso que «todo el pueblo es responsable de los pecados de las clases dirigentes». Esto podría deducirse de una lectura precipitada del texto, pero va en contra de una lectura profunda y del contexto y en contra del sentido común. ¿Podría considerar Amós responsables de los pecados de las autoridades a los que son vendidos por una miseria, viven angustiados por los tributos o sufren trampas en el comercio? Una concepción comunitaria de este tipo carece de valor.

c) En realidad, ni la concepción individualista ni la comunitaria satisfacen plenamente. Por otra parte, Amós, sin llevar a cabo un análisis científico, ha indicado claramente dónde radica el mal social: en el corazón del individuo (en esto llevan razón los autores del primer grupo) y en las instituciones. Muchos se niegan a admitir lo segundo porque lo consideran fruto de una mentalidad moderna, influida por la filosofía marxista y poco coherente con la época de Amós. El análisis de los textos revela que, sin necesidad de componendas de Amós con el marxismo, él situaba gran parte de responsabilidad en las instituciones.

Para ello no hace falta recurrir a formulaciones panfletarias, como las de Maag a propósito del culto: «El pobre era casi incapaz de ofrecer los sacrificios obligatorios sin endeudarse y los santuarios contribuían de esta manera a la opresión y explotación de los económicamente débiles» [194]. Esto no lo sugiere ningún texto de Amós, y la legislación de Israel siempre previó sacrificios y ofrendas distintos para ricos y pobres. No creo que nadie pasase hambre en Israel por culpa del culto.

Sin embargo, la institución cultual es para Amós una de las mayores responsables de la injusticia, porque fomenta una idea de Dios errónea (como si él no se interesase por las exigencias éticas o se lo pudiese comprar fácilmente) y tranquiliza la conciencia de los opresores. Se puede decir que esta visión del culto también es unilateral y panfletaria. Pero, en este caso, coincide con lo que dice Amós. Ya desde el capítulo tercero deja clara la relación entre los «crímenes de Israel» y «los altares de Betel» (3,14). Esta relación se hace más visible al yuxtaponer la destrucción de dichos altares con la de las «casas de invierno y de verano», «arcas de marfil» y «los palacios de los ricos» (3,14b.15). El lugar de culto es tan odioso e insoportable para Dios como los palacios y objetos de lujo conseguidos a base de explotación. Con este presupuesto no extraña que Amós se burle luego de las peregrinaciones y ofrendas, presentándolas como puro deseo de los israelitas, no como voluntad de Dios (4,4-5). Ni extraña que descarte los santuarios como lugar de encuentro con el Señor (5,4-6), manifestando en su nombre el rechazo más profundo de las diversas manifestaciones cultuales (5, 21-23). Prescindo de que Amós condenase o no el culto en principio y por

[194] *Wort, Botschaft und Begriffswelt*, 225.

sistema. Es un problema que quizá nunca se planteó a nivel teórico. Pero sí es claro que condenó el culto de su tiempo porque iba unido a terribles injusticias y, en vez de buscar soluciones, fomentaba su pervivencia. Este es uno de los puntos en los que no basta cambiar el corazón. Es la institución la que debe cambiar a fondo, pasando incluso por una desaparición momentánea («muchos años vivirán los israelitas sin sacrificios y sin estelas», dirá Os 3,4), para que todo el interés se centre en que «brote la justicia como agua, el derecho como arroyo perenne» (Am 5,24).

Otra institución responsable es la monarquía, mencionada junto al culto en la terrible amenaza de 7,9: «Quedarán desolados los altozanos de Isaac, arruinadas las ermitas de Jacob; empuñaré la espada contra la dinastía de Jeroboán». Este anuncio provoca la denuncia de Amós al rey por parte del sacerdote Amasías: «Amós está conjurando *(qašar)* contra ti en medio de Israel» (7,10). La acusación es muy grave, porque todas las anteriores conspiraciones, si exceptuamos la de Absalón contra David, terminaron con el asesinato del rey. Antes de Amós se dieron las de Basá contra Nadab (1 Re 15,27), Zimrí contra Elá (1 Re 16,9.16.20) y Jehú contra Jorán (2 Re 9,14), las tres en el reino Norte. Es claro que Amasías deforma la actitud de Amós, porque éste no es un conspirador habitual. Quien conspira contra Jeroboán es Dios, y Amós se limita a anunciarlo. Pero este episodio revela que el profeta culpa también de la situación a la monarquía. En la misma línea podemos situar 3,15, ya que la casa de invierno y de verano, los objetos de marfil, parecen referirse a los dos palacios reales y sus adornos (véase nota 102). Por otra parte, no es extraño que Amós responsabilice a esta institución. Algunos de los problemas más graves, como los impuestos, tributos y administración de la justicia, dependían de la corte. En estas circunstancias, no basta con cambiar el corazón del individuo o convertir al pueblo. Hay que modificar el modo de actuar de la institución o incluso suprimirla. Dios se inclina, según Amós, por esta medida radical.

Una tercera institución, quizá la más culpable junto con el culto, es la judicial. Quienes ponen toda la fuerza en la conversión del corazón, en «amar el bien y odiar el mal», olvidan que Amós, al tratar el tema, dice exactamente: «Odiad el mal, amad el bien, instalad en los tribunales la justicia» (5,15). En esto consiste «buscar a Dios» (5,4), «buscar el bien, no el mal» (5,14). Amós no se engaña con palabras vacías ni expresiones bonitas. Si el cambio interior y la conversión a Dios no se concretan en la vida diaria , y en una institución como la responsable de administrar justicia, todo es puro engaño. De ella dependía que un hombre conservase su libertad, no debiese pagar impuestos excesivos o incluso salvase su vida.

Lo anterior se basa en las palabras del profeta, no en análisis marxistas. Sin duda, éste ha despertado nuestra sensibilidad para captar detalles que habían pasado desapercibidos en otras épocas. Pero no se trata de introducir en el texto lo que nos interesa, sino de leer todo lo que afirma.

En definitiva, podemos conceder que el mal social brota del corazón del hombre, de su finitud e imperfección. Pero se canaliza y actúa a través de instituciones. Prescindir de ellas, refugiarnos en un pietismo individualista, sólo conduce a proclamar un mensaje ambiguo e innocuo, muy distante del

de Amós. Este tema nos lleva al siguiente, tan relacionado con él que casi parece una variación del mismo. Pero aportará nuevos datos.

5. *¿Qué pretende Amós con su denuncia social?*

Las diversas posturas podemos sintetizarlas del modo siguiente:

a) Pretende la conversión del individuo. Ya hemos indicado la opinión de Kleinert y Herrmann. No es preciso detenerse más en este punto.

b) Pretende una sociedad fraterna, justa, sin diferencias de clase. Kapelrud lo expresa así: «Lo que el profeta deseaba era ver al pueblo unido, como lo estaba antes de que el comercio extranjero y el culto pagano destrozara tan gravemente la sociedad israelí (...). Es fácil ver lo que deseaba. En vez de las exageraciones del culto sacrificial, una auténtica fraternidad entre los hombres, donde no existiesen crueldades, donde nadie pisotease al prójimo o abusase de él. Deseaba una forma de vida social donde los individuos fuesen justos y honrados y ayudasen al prójimo en vez de acumular riquezas a su costa. Deseaba la vuelta de la solidaridad de la sociedad antigua, más pequeña y menos complicada (prescindiendo de que esta solidaridad existiese alguna vez en la forma ideal en que parece concebirla el profeta). Una sociedad en la que no exista el tremendo lujo de las clases altas de Samaría, porque la alianza exige compartir con el prójimo o, al menos, darle una oportunidad de conservar los bienes que ha podido adquirir» [195]. Esta es también la línea de Troeltsch y Alt.

c) Amós anuncia a los oprimidos el fin de la opresión y ofrece un programa de carácter revolucionario. Es una opinión poco frecuente, pero que se encuentra tal como la enuncio en G. Kehnscherper [196].

d) Frente a las posturas anteriores, que ven en el mensaje de Amós un motor de cambio, a nivel individual o colectivo, existe una última radicalmente opuesta. Según ella, Amós no pretende cambiar la sociedad, sino justificar el castigo de Dios. La situación no tiene remedio. El muro de Israel está abombado y se desploma inevitablemente. Es un pueblo maduro... para su fin. Dios ha decretado el castigo y Amós se limita a justificarlo. Es fácil acumular afirmaciones en este sentido:

— «Elías y su círculo no excluían en el siglo IX una mejora de la situación, aunque ésta no vendría por caminos pacíficos, sino por el de la revolución (2 Re 9-10), que provocaría un cambio dinástico (...). Amós y los otros profetas del siglo VIII consideran esto impensable. La sociedad contemporánea les parece tan corrompida que sería absurdo pensar en reformas o revoluciones. El escepticismo total con respecto a los intentos de renovación va acompañado de una crítica que no afecta ya a fallos concretos de carácter moral o cultual, sino que pone en tela de juicio todo lo existente, incluidas las instituciones jurídicas, políticas y cultuales» [197].

[195] *Central Ideas*, 66.
[196] *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei*, 25.
[197] Koch, *Die Entstehung*, 238.

— «Amós no puede ser considerado como un defensor profético de tal o cual grupo de oprimidos en general (...). Su crítica social se dirige a todo Israel con el fin de dar a conocer su «corrupción irremediable» y total, que motiva la catástrofe absoluta que Yahvé llevará a cabo en el futuro» [198].

— «La novedad del mensaje de Amós radica en que anuncia esencialmente el juicio divino sobre el pueblo, mientras parece ignorar la eventualidad de una reforma religiosa (...). En Amós, la situación existente, desde el punto de vista del estado o del culto, es atacada desde los fundamentos y el resultado es el anuncio del castigo: el pueblo, que se ha mostrado incapaz de realizar en su propio seno las estructuras que corresponden a su vocación, es condenado a la destrucción [199].

El problema es delicado, porque se pueden aducir textos tanto en favor como en contra de esta teoría. El principal argumento en favor lo constituyen las visiones, además de las numerosas referencias al castigo que se repiten como un *leit-motiv* a lo largo del libro. Es imposible datar cronológicamente las visiones dentro de la experiencia espiritual de Amós y de su mensaje [200]. Parece claro que el redactor o redactores no las han concebido como visiones inaugurales, al estilo de las de Jeremías o Ezequiel; ni siquiera como comienzo de una etapa concreta, como podría pensarse de Is 6 con respecto a la guerra siro-efraimita. Dada su posición en el libro (7,1-9; 8,1-2; 9,1ss), parecen más bien reflejar la decisión divina tras advertir el fracaso del profeta [201].

Por otra parte, dentro del tema del castigo hay que distinguir dos aspectos, que quizá reflejan etapas diversas. El primero se refiere al terremoto, que abre como lema todo el libro: «Palabras de Amós... dos años antes del terremoto, dijo» (1,1-2). Se recoge en 3,14-15, al hablar de la destrucción de Betel y los palacios; quizá en 4,11, con su referencia a la catástrofe tremenda «como la de Sodoma y Gomorra», y en 5,16, donde se habla del luto de todo el país; también las alusiones al «día del Señor» pueden insertarse en este contexto (5,18-20), igual que 8,8 y 9,5, que hablan del temblor de tierra; y la última visión, con su orden: «golpea los capiteles y trepidarán los umbrales» (9,1).

Este tema es capital, y el hecho de que se mencione al comienzo del libro demuestra que el redactor vio en el terremoto la realización de la amenaza pronunciada por el profeta. Es cierto que afectaría a todos, tanto «a las casas grandes como a las pequeñas» (6,11). Pero Amós ve especialmente perjudicados a los poderosos, que pierden sus palacios y tesoros, y a

198 Fendler, *Zur Sozialkritik,* 52.

199 Soggin, *Il profeta Amos,* 33s.

200 Según Rudolph, las cinco visiones tienen lugar *antes de la vocación* y sirven de preparación al profeta. Buber y Monloubou las sitúan *después de la vocación* y engranan su contenido con el de otros pasajes del libro, intentando reconstruir cronológica y espiritualmente la evolución de Amós. Un tercer grupo sitúa las visiones *después de la actividad profética* de Amós, cuando ya ha vuelto a Judá. Una exposición más detenida de este tema, en Alonso/Sicre, *Profetas* II, 954, nota 5.

201 Sobre la progresión creciente de las visiones, cf. Alonso/Sicre, *Profetas* II, 954s.

ese sector del pueblo que pone su confianza en el culto, ya que perderán los altares de Betel y quedarán «desolados los altozanos de Isaac, arruinadas las ermitas de Jacob» (7,9).

Sin embargo, por grave que sea, un terremoto nunca supone la desaparición plena de un país. En este sentido, todas las referencias a él pueden interpretarse como una amenaza futura o como el castigo por las injusticias cometidas, sin que cierren con ello toda posibilidad de supervivencia. En otras palabras: Amós podía anunciar un terremoto (o sus discípulos podían recordarlo) sin que ello significase que Dios había cortado totalmente con su pueblo. En este caso, la denuncia de las injusticias no pretende simplemente justificar el castigo pasado, sino que obliga a mejorar de conducta en previsión de otro posible.

El mismo Amós o sus discípulos ampliaron más tarde el castigo con otro tema distinto. El «temblor de tierra» se completó con el «zarandeo de Israel entre las naciones» (9,9). Y el «paso del Señor» deja vía libre al paso de las tropas asirias. La catástrofe de la naturaleza se convierte en catástrofe militar, con su secuencia de invasión, muerte, deportación (2,13-16; 4,2-3; 5,3; 6,7.14; 7,9.17; 9,1.8-9). Este segundo acto sí podemos interpretarlo como decisión divina de aniquilar a Israel. Por ejemplo: «Mirad, el Señor clava los ojos en el reino pecador y lo extirparé *(hišmadtî)* de la superficie de la tierra» (9,8). En este caso, la conversión carece de sentido, y llevarían razón quienes piensan que Amós (al menos en este segundo momento) sólo se preocupó de justificar el castigo divino. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Al menos no lo fueron para los discípulos del profeta y los editores del libro. Prescindiendo de los oráculos de restauración (9,11-15), la misma idea del castigo fue matizada. En 9,8, inmediatamente después de las palabras que acabamos de citar, se añade: «pero no aniquilaré a la casa de Jacob». Luego se indica que, al cribar a Israel entre las naciones, el Señor distinguirá entre el grano bueno, que no debe caer por tierra, y los verdaderos responsables de la situación de pecado:

> «Mirad, daré órdenes de zarandear a Israel entre las naciones,
> como se zarandea una criba sin que caiga un grano a tierra.
> Pero morirán a espada todos los pecadores de mi pueblo,
> los que dicen: No llega, no nos alcanza la desgracia» (9,9-10).

No merece la pena discutir si estas palabras son de Amós o de un discípulo. Reflejan el convencimiento de otros textos. Aunque Amós habla claramente de la deportación de Israel (7,17) y así lo denuncia Amasías (7,11), es curioso que en las otras ocasiones reserva expresamente este castigo para las personas importantes: las señoras de la clase alta (4,2-3), los que viven espléndidamente (6,7) y el sacerdote Amasías (7,17).

Ocurre aquí un fenómeno parecido al de 2,6ss, cuando denuncia los pecados de Israel. Advertíamos entonces que no se trata de injusticias cometidas por todos los israelitas, sino por un sector de la población contra otro. Quienes presumen de ser «Israel», las personas importantes (el «todo Madrid», «todo París», suele decirse, excluyendo de un plumazo a la mayoría

de sus habitantes), son los culpables. Y este «Israel» es el que pagará especialmente las consecuencias de sus injusticias [202].

Por consiguiente, decir que Amós no cuenta con una posibilidad de futuro para el pueblo en su totalidad resulta injusto. Podría objetarse que al menos la clase dirigente carece de futuro. Y como es ésta la que debería convertirse, la conversión no desempeña papel alguno en el mensaje del profeta. En cierto modo es verdad. Pero no olvidemos un texto importantísimo: el capítulo quinto, que ocupa el centro del libro, contiene precisamente una llamada a la búsqueda de Dios, concretada en la implantación de la justicia [203]. Los oráculos siguientes y las visiones nos dejan la impresión de que este llamamiento cayó en el vacío y por eso vino la catástrofe. Pero no porque Amós excluyese por principio la conversión, sino porque los responsables no quisieron adoptar esa postura.

En definitiva, decir que Amós sólo habla de las injusticias para justificar el castigo de Dios parece inadecuado. Sus discípulos y las generaciones posteriores interpretaron sus palabras como un serio llamamiento a la implantación de la justicia [204]. Negar este aspecto supone mutilar el texto y cerrarse al dinamismo de la palabra de Dios.

6. *¿Dónde basa Amós su crítica social?*

Terminaremos con este punto, debatido y difícil de exponer, ya que al sintetizar y catalogar las distintas posturas corremos el riesgo de deformar el pensamiento de un autor. Por otra parte, algunos de ellos, aun insistiendo en un punto concreto, no excluyen otros complementarios. En líneas generales, tres serían los grandes puntos de partida para explicar el mensaje social de Amós:

A) Un concepto ético de Dios y del hombre con valor universal;
B) Una experiencia personal del profeta;
C) Las tradiciones típicas de Israel.

En principio, ninguno de ellos excluye a los otros. Pero algunos comentaristas defienden su postura de manera tajante, excluyendo las otras. Y dentro de cada uno de estos puntos, especialmente dentro del tercero, se puede poner el énfasis en una tradición determinada (legal, sapiencial, cultual). Con estos presupuestos podemos trazar la siguiente panorámica.

[202] T. H. Robinson ha captado esta misma idea, pero expresándola en sentido inverso: «El no vio al verdadero Israel en el palacio real, ni en la nobleza, ni en los ricos comerciantes y capitalistas, sino en los campesinos pobres y desamparados, que debían esforzarse por sobrevivir y tenían que padecer a menudo de forma terrible a causa de la codicia y crueldad de sus vecinos ricos. En los días de Amós, el amplio sector de los pequeños campesinos estaba muy amenazado y corría el peligro de agotarse la fuente vital del pueblo» *(Amos,* 72). Aunque Amós estaría de acuerdo con estas palabras, las expresiones de Robinson reflejan más bien el punto de vista de Miqueas.

[203] Este aspecto lo ha puesto de relieve J. M. Berridge, *Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische Überlegungen zu Am 5:* TZ 32 (1976) 321-340.

[204] En el mismo sentido se expresa E. Jacob, *Amós,* 162s. Sobre el influjo de Amós en las generaciones posteriores hasta nuestros días es fundamental la obra de R. Martin-Achard, *Amos. L'homme, le message, l'influence* (Ginebra 1984).

A.1) Amós se basa en el concepto ético de Dios. «Amós convierte la justicia en punto céntrico de toda su idea de Dios. También antes se concebía a Yahvé como protector de la moral y del derecho; Elías incluso amenazó de muerte a Ajab por el asesinato de Nabot y su familia, pero nadie como Amós había situado hasta entonces con tanta energía la idea de la justicia y de la moralidad en el centro de toda la idea de Dios» [205].

A.2) Muy relacionada con la anterior está la segunda postura: Amós se basa en «la evidencia del hecho moral», «en la naturaleza moral del hombre». Es la opinión defendida especialmente por Wellhausen, que presentaba con ello a los profetas como fundadores del «monoteísmo ético».

«Lo que Yahvé exige es justicia —nada más y nada menos—; lo que odia es la injusticia. El pecado u ofensa a la divinidad es algo de carácter puramente moral. Nunca hasta entonces se había escuchado esta doctrina con tanto énfasis. Todas las cosas existen por causa de la moralidad; ésta es la única cosa esencial del mundo (...). Amós fue el fundador y el tipo más puro de una nueva fase de la profecía» [206].

«Todos estos pecados (los de los caps. 1-2) son faltas contra el sentimiento natural del hombre (...). Por eso Amós no invoca una ley existente (...), sino presupone que sus exigencias sólo expresan el sentimiento natural de justicia y equidad innato a todo hombre, y que resulta antinatural despreciar y contravenir. Amós, por consiguiente, intuye la naturaleza moral del hombre» [207].

B) Otros autores toman como punto de partida una experiencia personal del profeta. «Esta nueva idea del profeta brotó de una experiencia extática. Vivenció espiritualmente a Dios con toda su omnipotencia, lo «vio» y «escuchó» de tal forma que resultaba imposible pensar en cualquier otros seres celestes que se le pudiesen comparar. Y lo vivenció espiritualmente como una personalidad moral de tremenda seriedad y tremenda exigencia, como la encarnación sagrada de la idea moral eterna» [208].

«Una experiencia religiosa y moral al mismo tiempo constituye la base de la actividad y de la predicación de Amós. Un día encontró en su conciencia una voluntad superior e idéntica al Bien, que se le reveló ante todo como Dios de la Justicia. Su actitud es el resultado de este contacto con el mundo en el que se penetra a través de la religión y demuestra con los hechos la eficacia de esta última. Históricamente debemos reconocer que este poderoso heraldo de la justicia eterna encontró en una experiencia religiosa y moral el secreto de su originalidad, de su fuerza y, gracias a ella, el homenaje de la humanidad. En su persona, la antigüedad proclama al mundo moderno que la justicia es soberana; Oriente recuerda a Occidente que

[205] Nowack, HAT III/4, 124. Afirmaciones parecidas en S. R. Driver, *Joel and Amos*, 111.

[206] J. Wellhausen, art. *Israel: Encyclopaedia Britannica*, 472. La página corresponde a la reedición junto con los *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Cleveland 1965).

[207] B. Duhm, *Die Theologie der Propheten* (Bonn 1875) 111 y 116.

[208] Balla, art. *Amos*, en RGG I (Tubinga 1927) 308.

quienes desprecian el derecho sucumben infaliblemente, porque la justicia es divina y prevalecerá»[209].

Es fácil advertir los puntos de contacto de estos autores con Nowack, Wellhausen, Duhm. Pero ponen de relieve el camino personal por el que el profeta llegó a esa idea de un dios justo o del sentimiento moral universal.

C) El grupo más numeroso de comentaristas piensa que Amós no descubre cosas nuevas, no es un revolucionario ético que abre un camino nuevo en la historia de la humanidad ni se basa en ideas abstractas sobre la moral y el hombre. Amós se inserta en el contexto del pueblo de Israel, en su vida y sus tradiciones. Naturalmente, tuvo una experiencia personal, como deja claro el mismo libro. Pero esto no excluye otra serie de influjos, que se adoptan como punto de partida para explicar su denuncia.

«La moralidad de los profetas no es la moralidad de la humanidad, sino la de Israel, que no separa costumbre, derecho y moral, como hacen los otros pueblos antiguos (...). Los profetas no son fanáticos del monoteísmo, como se dice a menudo, sino representantes de la pureza incontaminada de la esencia israelí, que une estrechamente las antiguas costumbres patriarcales con el culto a Yahvé (...). Poner el fundamento de la moralidad en la fe yahvista, separar lo puro de lo impuro, creyentes de paganos, es algo esencial a esta moralidad, que es religiosa y no general y racional. Esta moralidad resulta nada sin la pertenencia al pueblo escogido y sin el reconocimiento y adoración de Yahvé; resulta nada sin la comunidad, en la que están unidas las voluntades»[210].

La polémica con los autores precedentes es clara. La denuncia de Amós resulta inconcebible sin la fe en Yahvé, sin la comunidad de Israel, sus tradiciones y su culto. Pero el desarrollo de esta idea general se presta a múltiples matices.

C.1) La base de la crítica social de Amós se encuentra en la elección y la alianza. «Al hablar de todo esto (se refiere a las injusticias), Amós no lo hace como el hombre sencillo del campo, enemigo de la espléndida cultura urbana; tampoco como el defensor de una clase social, preocupado por la igualdad de la sociedad, ni como el moralista que, con la ley en la mano, denuncia la contravención de determinados párrafos, sino como quien se toma totalmente en serio el doble aspecto de la elección. Israel sólo es fiel a su elección si honra de continuo al Señor que lo ha elegido y 'no profana su santo nombre'. Esta frase final de 2,7 es la quintaesencia de la crítica social y de la ética social de los profetas, que ahorra a los exegetas ir rebuscando en la Torá el fundamento de tal o cual denuncia del profeta»[211].

[209] P. Humbert, *Un heraut de la justice, Amos:* RThPh 5 (1917) 5-35; cf. 34.

[210] E. Troeltsch, *Glaube und Ethos der hebräischen Propheten,* en *Gesammelte Schriften* IV (1925) 50s.

[211] W. Rudolph, KAT XIII/2, 288s. Véase también los autores citados por R. Martin-Achard, *Amos,* 75-77.

C.2) Las palabras de Rudolph que acabamos de citar son en gran parte reacción contra el deseo de concretar la base de la denuncia social de Amós. De hecho, estando de acuerdo con el carácter capital de la elección y la alianza, muchos autores piensan que dicha alianza implica unas normas de conducta, una voluntad expresa de Dios. Así, mientras unos hablan de los mandamientos divinos (Kapelrud, Dion), otros se refieren a la tradición legal precedente (Weiser), que algunos identifican con el Código de la Alianza (Würthwein, Von Rad, Phillips, Zimmerli).

De estos autores, el que ha ejercido más influjo es Würthwein [212]. Parte de la crítica al lujo y al bienestar, tan difundidos en Samaría. Lo que irrita al profeta no es tanto los hechos (francachelas, edificios magníficos, adornos preciosos), sino la actitud que suponen de orgullo, confianza en el propio poder, etc. Sus contemporáneos olvidan que Yahvé es el verdadero señor de la historia y se comportan como dioses. Pero, cuando Amós critica los métodos con que se consiguen este lujo y bienestar, lo hace basándose en la tradición religiosa de su pueblo. Es lo que ocurre cuando habla de la opresión de los pobres y de la conculcación del derecho. En ambos casos coincide con la legislación veterotestamentaria. La opresión de los pobres (*'šq)*, que denuncia en 3,9; 4,1, se condena igualmente en los distintos códigos legales: Libro de la Alianza (Ex 22,21s; 23,9), Deuteronomio (24,14) y Ley de Santidad (Lv 19,13). Otras muchas de las prácticas denunciadas por Amós tienen su paralelo en dichas leyes: la retención del manto entregado en fianza (Ex 22,26s), el respeto a la esclava (Ex 21,7-11), la usura (Ex 22, 25), las trampas en el comercio (Dt 25,13-15; Lv 19,35s). Lo mismo ocurre con la conculcación del derecho. El Código de la Alianza pone en guardia contra los falsos testigos, la aceptación de soborno, perjudicar a los pobres. Es lo que denuncia Am 2,6; 5,12. De lo anterior deduce Würthwein: «Todo lo que Amós reprocha a sus contemporáneos y presenta como fundamento del castigo futuro se encuentra prohibido, punto por punto, en la ley» [213]. Y, en oposición directa a Wellhausen, añade: «Con sus hechos, Israel no ha contravenido una ley moral general, imaginaria; se ha hecho culpable de no observar las exigencias concretas de la ley de su Dios» [214].

Las críticas más severas a esta teoría han venido de Smend [215], H. H.

[212] *Amos-Studien:* ZAW 62 (1950) 10-52.

[213] *Art. cit.,* 47s.

[214] *Art. cit.,* 49. Luego añade: «Cuando se contempla a Amós en este contexto más amplio se comprende por qué dio tanta importancia a los pecados de sus contemporáneos. No los ve a la luz de la moral, sino de la religión. Israel se encuentra en estrecha relación con Yahvé, sólo él ha sido elegido entre todas las naciones de la tierra (3,2). Pero esta «alianza» implica unas «exigencias» (p. 50). «Si critica a su tiempo y su cultura no lo hace por resentimiento, ni por un conservadurismo campesino, sino movido por el espíritu de la religión yahvista» (p. 51).

[215] R. Smend, *Das Nein des Amos:* EvTh 23 (1963) 404-423, encuentra en la argumentación de Würthwein fallos metódicos y de contenido. En cuanto al método, es cierto que entre Amós y el Código de la Alianza existen paralelos, pero no coincidencias literales, como debe reconocer el mismo Würthwein. Por otra parte, en Amós falta el término «alianza», tan importante en la concepción de W. Por lo que respecta al contenido, la presentación de W. convierte al profeta en un personaje que encaja perfecta-

Schmid [216] y Dion [217]. Por su parte, Bach ha matizado la postura de Würthwein basando la denuncia de Amós no en el Código de la Alianza en general, sino sólo en el derecho apodíctico [218]. Su trabajo ofrece ideas interesantes, pero la teoría de Alt sobre el carácter genuinamente israelí del derecho apodíctico (teoría en la que Bach se fundamenta) no es aceptada hoy día [219].

C.3) Mientras los autores precedentes relacionan a Amós con la tradición legal, Wolff emprende un camino nuevo al ponerlo en contacto con la corriente sapiencial, concretamente con la sabiduría tribal [220]. En esto no era el primero. Lindblom ya había hecho referencia de pasada a ciertas relaciones, sobre todo de tipo estilístico, entre Amós y los sabios [221]. Y el tema lo elaboró Terrien más detenidamente años después [222]. Pero ha sido Wolff quien ha subrayado la relación entre la denuncia social de Amós y el mensaje de los sabios.

mente dentro de la teología del Antiguo Testamento. De este modo se olvida su postura radical y se lo malinterpreta.

[216] H. H. Schmid, *Amos. Zur Frage nach der «geistigen Heimat» des Propheten:* WuD 10 (1969) 85-103, espec. 88-91. A los argumentos aducidos por Smend añade: «Würthwein generaliza e interpreta sus datos de manera muy amplia. No se puede decir que 'todo lo que Amós reprocha a sus contemporáneos se encuentra prohibido, *punto por punto,* en la ley'. Por otra parte, hay que analizar más detenidamente los conceptos y expresiones de Amós. Un texto tan importante como 3,9-11 emplea una serie de términos *(mᵉhûmâ, ʿašûqîm, ḥamas, šod, nᵉkoḥâ)* que nunca aparecen en las leyes o lo hacen con un sentido distinto al de Amós. Lo mismo ocurre con otros términos, como el par opuesto 'bien-mal' *(ṭôb-raʿ)* en 5,14, o el concepto tan importante para Amós de *ṣᵉdaqâ.* Al mismo tiempo habría que revisar la concepción del derecho israelí durante la época predeuteronómica como un 'derecho de la alianza'». Schmid termina con estas palabras: «El resultado final es que entre Amós y las leyes del antiguo Israel existen ciertamente paralelos que debemos interpretar, pero no se puede decir que Amós mide la conducta del pueblo directa o indirectamente por el derecho anfictiónico de la alianza» (p. 91).

[217] P.-E. Dion, *Le message moral du prophète Amos s'inspirait-il du «droit de l'alliance»?:* «Science et Esprit» 27 (1975) 5-34. Según Dion, Amós conoce el derecho yahvista antiguo, pero lo supera ampliamente por la variedad de faltas que condena (crueldad, orgullo, lujo, codicia, ritualismo). El profeta parte de lo concreto, de las «cosas vistas», y nunca se basa expresamente en las leyes para condenar las injusticias. Tampoco invoca la alianza, el Sinaí o a Moisés. «La coincidencia de las acusaciones de Amós con cierto número de preceptos del 'derecho de la Alianza' no hace de éste la fuente principal de su predicación» (p. 33). En la misma línea, Von Rad, aunque sigue a Würthwein, escribe: «Lo que (Amós) echa de menos en las clases altas es algo muy íntimo; no se trata de la transgresión de determinados mandamientos, ya que no había ningún mandamiento que prohibiese yacer en lechos lujosos o ungirse con perfumes costosos, así como tampoco existe ninguno que obligue a dolerse con las desgracias de José. Hay, pues, una actitud total, hacia la que apunta Amós; es una compasión solidaria con los acontecimientos del pueblo de Dios» *(Theologie des AT,* ⁴1965, II, 143s; trad. castellana: *Teología del AT* II, 175).

[218] R. Bach, *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos* (Hom. a G. Dehn), 1957, 23-34.

[219] Cf. G. Heinemann, *Untersuchungen zum apodiktischen Recht,* 1958; G. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»:* WMANT 20 (1965).

[220] H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat:* WMANT 18 (1964).

[221] J. Lindblom, *Wisdom in the OT Prophets:* VTS III (1955) 102-204.

[222] S. Terrien, *Amos and Wisdom,* en *Israel's Prophetic Heritage* (Homenaje a Muilenburg), 1962, 108-115.

Por ejemplo, el concepto de «lo recto» *(n^e^koḥâ)*, en la frase «no saben obrar rectamente» (3,10), nunca aparece en las tradiciones de la alianza ni en la literatura legal, mientras encuentra sus paralelos en Prov 24,26; 8,8s; Eclo 11,21; Is 30,10. La bina «derecho y justicia» *(mišpaṭ-ṣ^e^daqâ)* la usa Amós dentro de un lenguaje típicamente sapiencial: ay (5,7), pregunta didáctica (6,12), exhortación sapiencial (5,15). Por otra parte, estas fórmulas que ponen en paralelo el ordenamiento jurídico *(mišpaṭ)* con la actitud justa *(ṣ^e^daqâ)* nunca aparecen en el Pentateuco; sí, en cambio, en Prov 16, 8, etc. Las trampas en el comercio, la preocupación por los pobres, el recelo ante la vida placentera, son también temas comunes a Amós y los sabios.

Vesco, en vez de relacionar a Amós con la sabiduría tribal, lo hace con los sabios de la corte, aunque sin negar otros influjos. La cita, larga, merece la pena porque resume sus argumentos: «Se pueden advertir numerosos temas comunes a la enseñanza del profeta de Técoa y a los sabios reales. Los autores de los Proverbios se ocupan muchas veces de defender a los pobres (Prov 14,31-32; 22,22; 29,7; 31,8-9.20). Deploran la cruel diferencia de fortuna entre el pobre y el rico (10,15; 19,4; 22,16; 28,11). Condenan el que se despoje y aplaste a los indigentes (21,7; 22,22; 30,14), las injusticias perpetradas contra ellos (18,26; 19,17; 22,22; 24,14), mientras se acumulan riquezas a su costa (15,16), y que quienes viven en medio de lujo y orgías olviden el derecho de los desgraciados (31,4-6). Como Amós, reclaman que se haga justicia a los pobres en el tribunal (22,22), condenan un culto que no va acompañado de justicia (15,8-9; 21,3.27), repiten que Dios abomina las balanzas falsas (11,1; 16,11; 20,10.23). Amós y los compiladores de los Proverbios abordan estos temas con ayuda de un vocabulario muchas veces idéntico. El término *dal,* tan querido para Amós (2,7; 4,1; 5,11; 8,6), aparece quince veces en el libro de los Proverbios (10,15; 14,31; 19,4.17; 21,13; 22,9.16.22; 28,3.8.11.15; 29,7.14), donde lo encontramos, igual que en los oráculos del profeta, en paralelo con *ʿanî* (22, 22). El mismo verbo *ʿašaq* (Am 4,1) designa también en el libro de los Proverbios la opresión que sufre el pobre (14,31; 22,16; 28,3). El sustantivo *ʿašuqîm* sólo aparece en Job 25,9; Ecl 4,1 y Am 3,9. El hifil del verbo *naṭah* se encuentra en Prov 17,23 y 18,5 con el mismo sentido de «pervertir la justicia» que en Am 2,7 y 5,12. Prov 15,16 utiliza *mehûmâ* con un sentido parecido al que le da Am 3,9, el terror que un rico hace caer sobre un pobre (Eclo 11,21). Am 3,10 resume la actuación del justo con el término *nekoḥâ,* 'lo recto'. Es la misma expresión que emplea el libro de los Proverbios (8,9; 24,26; cf. 4,5; 5,21 y Eclo 11,21). El binomio *mišpaṭ* y *ṣ^e^daqâ,* tan querido para Amós (5,7.24; 6,12) aparece en Prov 1,3; 2,9; 8,20; 14,8; 21,3. La bina se usa también en el Código de la Alianza, pero disociada no tiene la precisión que le dan el profeta y los autores de Proverbios. El ideal moral de Amós, su manera de cualificar la conducta del hombre, se encuentran en perfecta consonancia con los presupuestos de los sabios de Israel. El hombre debe hacer lo que es recto, debe practicar *mišpaṭ* y *ṣ^e^daqâ.* Esta regla de conducta definía lo que se esperaba del rey, formaba parte de las exigencias cuando se esbozaba la imagen ideal del monarca. Ahora se vuelve condicionante para todo israelita. Es posible que Amós se

encuentre en el comienzo de este proceso democrático que exige de todo ciudadano lo que se esperaba del rey» [223].

Prescindiendo de la mayor o menor relación de Amós con los sabios [224], las posturas de Wolff y Vesco, que ofrecen ideas muy sugerentes, se prestan también a ciertas críticas (menores para Vesco, ya que no excluye otros influjos en Amós) [225].

D) En definitiva, la postura más adecuada parece la que fundamenta la denuncia social de Amós en factores muy diversos: sentimiento natural religioso y humano, experiencia personal, tradiciones de Israel (alianza, legislación, sabiduría). No quiero decir con ello que todos se encuentren al mismo nivel. Lo típico de Israel y la experiencia personal juegan un papel decisivo. Pero no debemos absolutizar ningún elemento a costa de los otros.

Esta es la postura adoptada ya por Harper en 1905: «Su vida en el desierto, sus viajes a otros países, su conocimiento de los ideales de las generaciones pretéritas, junto con la estima de dichos ideales, su estudio de la vida israelí, combinados con las cualidades intelectuales y afectivas con que le adornó la Providencia, produjo, bajo la dirección de esta misma Providencia, ciertas convicciones que fue capaz de expresar de una forma destinada a influir vitalmente en la marcha del pensamiento religioso» [226].

H. H. Schmid lo ha formulado también de manera adecuada. La visión del profeta no procede primariamente del derecho ni de la sabiduría; junto a ellos, expresa un conocimiento general. «¿A través de qué canales le llega a Amós este conocimiento? No «directamente desde arriba» ni de una relación directa con la ciencia en sí. Esto no existe. Pero es difícil aclarar más la cuestión; no porque sepamos muy poco de la vida del profeta, sino porque resulta muy difícil, casi imposible, saber dónde basa un hombre ese conocimiento. ¿De dónde sé que no puedo matar al prójimo? ¿De la educación que he recibido? ¿De lo que me dijeron mi padre o mi abuelo? ¿De las historias que me contaron de pequeño? ¿De los libros para niños que leí? ¿De refranes que me han enseñado? ¿De la reflexión intelectual y la

[223] *Amos de Teqoa, défenseur de l'homme:* RB 87 (1980) 481-513; cf. 504s.

[224] La obra de Wolff es juzgada favorablemente por W. L. Moran en Bib 46 (1965) 231s; R. Tournay en RB 72 (1965) 442s; C. Sansoni, *Amos, uomo del suo tempo:* BibOr (1968) 253-265, espec. 259-265; Ch. D. Isbell, *A Note on Amos 1,1:* JNES 36 (1977) 213s, entre otros. Mantiene una postura crítica J. L. Crenshaw, *The Influence of the Wise upon Amos:* ZAW 79 (1967) 42-52; íd., *Amos and the Theophanic Tradition:* ZAW 80 (1968) 203-215.

[225] H. H. Schmid, en el artículo citado en la nota 216, reprocha a Wolff: *a)* los paralelos son a veces bastante forzados; *b)* cita el libro de los Proverbios desde el primer capítulo hasta el último, cosa inaceptable al intentar describir la «antigua sabiduría tribal de Israel»; *c)* la mayoría de los temas comunes a Amós y la sabiduría no son de origen nómada, sino sedentario, tomados probablemente por Israel del mundo cananeo; *d)* la distinción que establece Wolff entre sabiduría tribal y sabiduría cortesana, ésta última de herencia más claramente cananea, no parece justa para el Israel preexílico; *e)* las diversas colecciones del libro de los Proverbios difieren entre sí por su temática y origen; no se las puede usar en bloque para describir la «sabiduría tribal» (pp. 93-96).

[226] *Amos and Hosea,* CXIII-CXIV. Estas ideas las desarrolla ampliamente, haciendo referencia a la ética natural y a las tradiciones de Israel, en las pp. CXXI-CXXIV.

evidencia? ¿De la enseñanza religiosa, el decálogo, la predicación? ¿De mi conocimiento del Código de Derecho Penal? Este conocimiento llega al individuo de múltiples formas, por muchos canales. Sólo en casos excepcionales se puede decir con certeza de dónde procede lo que uno sabe. Esto también es válido para Amós. Debemos aceptar que conocía el antiguo derecho israelí; conocía la «ética tribal» del antiguo Israel; también, con cierta seguridad, determinados recursos estilísticos de la literatura sapiencial (el que fuese por tradición oral o escrita es cosa secundaria). Conocía las tradiciones religiosas de Israel, que suministraban a su modo este conocimiento, y otras muchas cosas. Este conocimiento en el que se movía, y la misión especial que se le encomendó, lo configuran tal y como aparece en su libro: con su imagen, su colorido, su lenguaje, su compromiso pleno» [227].

7. *Breve nota sobre la teoría de Coote*

Robert B. Coote, en su libro *Amos among the Prophets. Composition and Theology* («Amós entre los profetas. Composición y teología») trata muchas cuestiones relacionadas con el tema de este capítulo. No pretendo resumir sus ideas ni hacer una crítica. Me limito a indicar algunos aspectos de la obra.

Con respecto a la fecha de actividad de Amós, cree que es errónea la opinión tradicional que la sitúa en tiempos de Jeroboán II; se inclina por años posteriores, más cerca de la invasión asiria del 722. Este detalle modifica, según Coote, nuestras ideas sobre el profeta y su mensaje (cf. pp. 19-24).

Pero lo más importante son los tres estadios de composición del libro. El estadio *A* fue compuesto durante el siglo VIII (antes del 722); el *B*, en el siglo VII, y el *C*, en el VI, hacia finales del exilio babilónico o poco después. El estadio *A* condena y anuncia el desastre, el *B* exhorta y ofrece una elección y el *C* promete la restauración. El estadio *A* mira la vida como una tarea fallida, el *B* como una tarea y el *C* como un don (cf. p. 8).

Al estadio *A* corresponden los oráculos 2,6-8.13-16 / 3,9-11 / 3,12 / 4,1-3 / 5,1-2 / 5,11a.12b.11b / 5,16-17 / 5,18-20 / 6,1-7 / 6,8a_a.11 / 8,4-10 / 9,1a_b.2-4. Se caracterizan por estar dirigidos a una clase *específica* de personas en un momento y lugar *específicos:* a los seguros, poderosos, bien alimentados, los que detentan poderes y privilegios. Estos oráculos sólo tienen un mensaje básico: los poderosos han oprimido a los débiles, la clase dirigente a los pobres. Fueron comunicados oralmente, de forma directa, y emplean un repertorio limitado de formas breves (juicio, juramento, anuncio de guerra, elegía). Cada oráculo es autónomo, su sentido no depende de la yuxtaposición con los otros. Y anuncian una catástrofe inevitable. Estos oráculos, que podían cumplirse, se cumplieron de hecho el 722. El redactor del estadio *C* pensó que volvieron a cumplirse el 587, cuando la clase dirigente de Judá fue deportada a Babilonia. En el contexto del estadio *A* habla Coote de la sociedad de Amós, cuyo rasgo característico es la oposición entre

[227] H. H. Schmid, *Amos*, 101. Esta opinión la comparte R. Martin-Achard, *Amos*, 82.

dos clases: la dirigente y el campesinado. La primera, que constituye del 1 al 3 por 100 de la población, posee generalmente del 50-70 por 100 de la tierra o incluso más; generalmente vive en las ciudades. La segunda abarca del 60-80 por 100 de la población agrícola y vive sólo de lo imprescindible; el superávit pasa del campo a la ciudad en forma de rentas, tasas, tributos, diezmos, intereses por deudas y «regalos» a la clase gobernante.

El mensaje de Amós se dirige contra la clase dominante, denunciando su opresión y sus juergas. La «guerra» que llevan a cabo contra el campesinado se manifiesta en: 1) la forma opresora en que ejercen su dominio, sacando de él las mayores ventajas; 2) la venalidad, que les hace pervertir las leyes de perdón, remisión y negar toda oportunidad al campesino; 3) el comercio corrompido y la manipulación de la economía; «el producto obtenido coaccionando al campesino vuelve a ellos después de circular por el mercado urbano, que aumenta artificialmente su valor» (p. 33).

El estudio del estadio *A* contiene otras sugerencias interesantes sobre Dios y la justicia y lo que pretende Amós. Coote se alinea con los que niegan que Amós pretenda convertir a sus oyentes. Lo que brota de él es un grito de rebeldía, producido por la opresión; y grita porque Dios le manda hacerlo. Pero no espera enmienda ni que un resto vaya a salvarse.

El estadio *B* supone la actualización de las palabras de Amós durante el siglo VII, del reinado de Ezequías al de Joaquín aproximadamente. Como resultado tenemos una obra bastante más amplia (1,1-9,6, salvo pequeños añadidos posteriores) y escrita. Después del encabezamiento (1,1-2) encontramos tres secciones:

I. 1,3-3,8: cinco oráculos que advierten desde Jerusalén.
II. 3,9-6,14: cinco grupos de oráculos contra Betel.
III. 7,1-9,6: cinco visiones amenazadoras en Betel.

No podemos detenernos en justificar esta opción. Sí conviene advertir que al estadio *B* pertenecen cuatro de los oráculos contra los países extranjeros (Damasco, Filistea, Amón, Moab); 2,8-12; 3,1-8; 3,13-15; 4,4-13; 5,4-15; 5,21-27; 6,8-14 y las cuatro primeras visiones, además del relato biográfico sobre el enfrentamiento de Amós con Amasías (7,1-8,3). Algunos de los rasgos característicos de este estadio: se dirige a un *auditorio general,* no a un grupo específico; mientras *A* anunciaba el exilio y la muerte para la clase dominante, *B* elabora de distintas formas la posibilidad de salvarse mediante la práctica de la justicia; mientras *A* se expresa de forma directa e irónica, *B* mantiene una cuidadosa ambigüedad; los oráculos de *A* eran autónomos, en *B* el sentido depende con frecuencia de la yuxtaposición o colocación dentro de un conjunto más amplio; en contraste con *A, B* ofrece un futuro abierto e, irónicamente, una crisis virtualmente perpetua.

El estadio *C,* que corresponde a los últimos años del exilio o los decenios siguientes, supone el añadido de 1,9-12; 2,4-5 al comienzo de la colección *B* (es decir, los oráculos de Tiro, Edón y Judá) y de las promesas finales (9,7-15), aparte de otros cambios menores a lo largo de la obra. En el estadio *A,* Dios manifestaba su justicia castigando; en el *B,* forzando una decisión; en el *C,* haciendo disfrutar de la salvación.

La obra de Coote contiene otros muchos aspectos interesantes. Es una obra que merece ser leída. Aunque no quiero emitir un juicio sobre ella, tengo la impresión de que parte de un esquema preconcebido que aplica drásticamente a los textos. No creo que muchos autores estén de acuerdo en negar a Amós la paternidad de todos los oráculos contra las naciones o de textos capitales como 5,4-15; 5,21-27; 6,8-14 o las cuatro primeras visiones. Bastaría aceptar la autenticidad de 5,21-24 para que todo el montaje de Coote se derrumbase. Trazar unos límites tan precisos entre condena y oferta de salvación es arriesgado desde el punto de vista de la crítica literaria (ciencia demasiado subjetiva, por desgracia) y supone un concepto demasiado rígido de la sicología humana. La misma persona puede enfocar de forma distinta idénticos problemas según las circunstancias. En Amós predomina la postura pesimista y crítica sobre la posibilidad de perdón. Pero esto no obliga a buscar un segundo autor para esa serie de textos. En resumen, la obra de Coote es más válida por la gran cantidad de sugerencias que hace a lo largo de sus páginas que por la tesis que pretende probar.

CAPITULO IV

OSEAS

I. PERSONALIDAD Y EPOCA DEL PROFETA

Poco después de Amós surge en el reino Norte el profeta Oseas. Uno de los que ejerció más influjo en épocas posteriores (sobre todo en Jeremías), pero que no ha pasado a la historia como uno de los grandes defensores de la justicia social [1]. Su aparente falta de interés por los pobres y los débiles es algo que llama la atención a los comentaristas, que intentan explicarlo con distintos argumentos. Según Finkelstein, Oseas vive en el campo, donde reina la paz social, y al campesino le falta sensibilidad para captar estos problemas [2]. Utzschneider piensa que las invasiones asirias y la guerra siro-efraimita acabaron con la prosperidad económica que caracterizó a la época de Jeroboán II [3]; sin duda, estos hechos y las continuas revueltas internas debieron suponer un duro golpe para esa clase tan fustigada por Amós. Otros piensan que Oseas se mueve en una tradición distinta de la de los grandes profetas «sociales», originarios del Sur (Amós, Isaías, Miqueas), y que «su silencio puede explicarse por el deseo de dejar claro que incluso los mayores crímenes estaban extendidos por la nación» [4].

Creo que en Oseas ocurre algo parecido a lo que constatamos en Isaías. Este dedicó gran atención a los problemas sociales durante los primeros años; a partir de la guerra siro-efraimita, y hasta el final de su vida, concedió cada vez más importancia a la política. En Oseas no podemos detectar esas dos etapas. Pero el hecho de que su época se distinguiese por continuas reyertas a nivel de política exterior e interior justifica que concediese más importancia a este tema (junto con el culto a Baal y otras cuestiones religiosas) que a la problemática socioeconómica. A Oseas le preocupa intensamente la sociedad de su tiempo. Desea que sea «justa», adecuándose a unas normas

[1] El aspecto social no ha sido muy estudiado en este profeta, al menos por lo que conozco. No he podido consultar la obra de C. Gutiérrez Riocerezo *La justicia social en los profetas del siglo VIII: Amós, Oseas, Isaías y Miqueas* (Friburgo 1970); debe tratarse de una tesis no publicada. Cierta relación con nuestro tema tiene el artículo de E. Hernando *Pueblo de Dios y convivencia humana (Amós-Oseas):* LuVit 24 (1975) 385-411. El de J. L. Hardegree, *Bible Study for Marxist Christians: The Book of Hosea,* publicado en N. K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation,* 94-107, es de una pobreza y superficialidad asombrosas. Cualquier buen comentario ofrece datos más interesantes, incluso desde un punto de vista «materialista».

[2] *The Pharisees* I, 298. La idea de que los campesinos viven un mundo idílico, al margen de las grandes preocupaciones sociales, no coincide con el libro de Oseas, ni con la Biblia, ni con las frecuentes revueltas campesinas a lo largo de la historia.

[3] H. Utzschneider, *Hosea,* 216.

[4] M. J. Buss, *The Prophetic Word of Hosea,* 102.

de convivencia que podemos sintetizar en el decálogo, alentada por un espíritu de verdad, afecto, lealtad. Los fallos mayores no los detecta en el comercio, la compra-venta de esclavos, la administración de la justicia en los tribunales, el lujo, sino en la violencia que hace tiempo se apoderó de Israel y provoca muertes continuas entre sus contemporáneos. Y en la ambición política, que pone en marcha esa violencia criminal.

Oseas nació y creció en uno de los pocos períodos de esplendor que tuvo Israel desde que se separó de Judá: durante el reinado de Jeroboán II, que hemos conocido al hablar de Amós. Cuando muere este rey, la situación cambia por completo. En los treinta años siguientes habrá seis reyes, cuatro de los cuales ocuparán el trono por la fuerza, sin ningún derecho.

El año 753 marca el comienzo de esta crisis. Zacarías, hijo de Jeroboán, es asesinado tras seis meses de gobierno por Salún, que un mes más tarde es asesinado por Menajén (cf. 2 Re 15,8-16). Un dato que conserva el libro de los Reyes muestra la tragedia de esta guerra civil y ayuda a comprender el punto de vista de Oseas: «Menajén castigó a Tifsaj y su comarca, matando a todos los habitantes, por no haberle abierto las puertas cuando salió de Tirsá; la ocupó y abrió en canal a las mujeres embarazadas» (2 Re 15,16).

Es posible que los primeros años de Menajén fueran prósperos. Pero no es seguro; sobre todo si admitimos que la guerra civil produjo una división del reino Norte en dos territorios, los que Oseas llama «Israel» y «Efraín» [5]. En cualquier hipótesis, el horizonte internacional se nublaría muy pronto. El año 745 sube al trono de Asiria Tiglatpileser III, excelente militar deseoso de formar un gran imperio. Las consecuencias se notarán poco más tarde: el 742 Menajén debió pagar mil pesos de plata como tributo, imponiendo una contribución a todos los ricos del país (2 Re 15,19-20) [6].

Las luchas precedentes, el pago de impuestos anuales a Asiria, las disensiones dentro del ejército, van a provocar otra crisis profunda. Pecajías, hijo de Menajén, será asesinado, tras dos años de gobierno, por su oficial Pécaj (740-731), que lo suplanta en el trono. Los años de prosperidad están ya lejos. Pero Pécaj, en vez de seguir una política de neutralidad internacional y paz interna, se lanza a una absurda aventura. En unión de Damasco declara la guerra a Judá. No sabemos con exactitud por qué motivos. Unos lo justifican por el deseo de formar una coalición antiasiria; otros por luchas territoriales en Transjordania. En cualquier caso, la guerra siro-efraimita será una catástrofe para Israel. El rey asirio acude en ayuda de Judá, arrasa Damasco y arrebata a Pécaj «Iyón, Abel bet Maacá, Yanoj, Cades, Jasor, Galaad, Galilea y toda la región de Neftalí, y llevó a sus habitantes deportados a Asiria» (2 Re 15,29).

La decepción de los israelitas fue profunda. Y la solución, fácil de encontrar: «Oseas, hijo de Elá, tramó una conspiración contra Pécaj, lo mató

[5] Tal es la opinión de H. J. Cook, *Pekah:* VT 14 (1964) 121-135, y de E. R. Thiele, *Pekah to Hezekiah:* VT 16 (1966) 83-107.

[6] La fecha del tributo de Menajén es discutida. Thiele, Schedl, Cody, Saggs, Allo y otros lo sitúan entre los años 743-741, durante el asedio de Arpad. Antes era frecuente datarlo el 738. Sobre los motivos de este tributo y los difíciles problemas históricos, cf. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 38-40.

y lo suplantó en el trono» (2 Re 15,30). Oseas, contemporáneo y homónimo del profeta, será el último rey de Israel (731-722). Al dejar de pagar tributo a Asiria, provoca el asedio de Salmanasar V. Samaría cae en poder de los sitiadores el 722. El reino de Israel desaparece de la historia.

Estas revueltas continuas, provocadas por ambiciones personales, ayudan a comprender las duras críticas de Oseas contra sus gobernantes y la decepción con que habla de la monarquía. Y explican que los aspectos meramente económicos pasen a segundo plano.

II. ANALISIS DE LOS TEXTOS

Igual que en el caso de Amós, en vez de entresacar y agrupar temáticamente afirmaciones sueltas prefiero ver qué papel desempeña la justicia dentro de cada sección del libro. La dificultad radica en delimitar dichas secciones. Rudolph distingue dos grandes bloques (caps. 1-3 y 4-14). Lo mismo hacen Andersen-Freedman, aunque dentro del segundo encuentran veinte secciones, que agrupan en tres apartados:

«El estado de la nación» (4-7)
«La historia espiritual de Israel» (8-11)
«Visión retrospectiva y prospectiva» (12-14).

La división en dos bloques también la defiende Buss, pero el segundo lo estructura en cuatro ciclos (4,1-5,7; 5,8-8,10; 8,11-9,9; 9,10-11,11) y una colección final (12-14).

Jörg Jeremias propone una división en tres partes: 1-3; 4-11; 12-14. La segunda comienza con un «horizonte hermenéutico» (4,1-3), al que siguen oráculos de la primera época del profeta (4,4-5,7), del tiempo de la guerra siro-efraimita (5,8-9,9) y del período tardío (9,10-11,11).

Ante esta diversidad de opiniones, resulta difícil saber qué papel desempeña el tema de la justicia en cada apartado. Pero prefiero atenerme al método adoptado como punto de partida. Tiene la ventaja de insertar el problema dentro del mensaje global de Oseas y de subrayar o relativizar su importancia.

1. *El matrimonio de Oseas* (cc. 1-3)

El primer bloque del libro es bastante complejo. Abarca un relato autobiográfico (3,1-5), un relato biográfico (1,2-9), un poema sobre las relaciones entre el esposo y la esposa (2,4-17) y diversos oráculos de salvación (2,1-3.18-25). La alternancia de oráculos de condena y de salvación ha hecho pensar a algunos que el texto se ha transmitido mal, y restauran un hipotético orden primitivo; así hizo la Biblia de Jerusalén en anteriores ediciones, abandonando en la última dicha conducta. Hace bien, porque Good descubre en el aparente desorden una estructura quiástica, que es sin duda la pretendida por el autor o redactor:

1,2-9 matrimonio de Oseas 3,1-5
2,1-3 los hijos y sus nombres 2,18-25
2,4-17
la mujer = el pueblo

Estos capítulos se centran en las relaciones entre Dios y el pueblo, tomando como punto de partida el matrimonio de Oseas. Este será símbolo de la crisis profunda en que se encuentra Israel; de él saldrá también un mensaje de esperanza.

La crisis se manifiesta en el nacimiento de los hijos del profeta (1,2-9), cuyos nombres simbólicos reflejan la ruptura creciente de Dios con su pueblo. El primer niño, Yezrael, supone un corte con la dinastía de Jehú y la monarquía [7]; una hija, «No compadecida», significa la decisión divina de no compadecerse más del pueblo (v. 6); el tercer hijo recibe un nombre que simboliza el final de la alianza («No pueblo mío»). Tres mazazos que derrumban siglos de esperanza. ¿Por qué actúa Dios de esa manera? Sólo en el primer caso aduce el motivo de su conducta.

«Ponle por nombre Yezrael, porque dentro de poco
tomaré cuentas de la sangre de Yezrael
a la dinastía de Jehú
y pondré fin al reino de Israel» (1,4).

La mención de Yezrael hace pensar a algunos en el asesinato de Nabot. Otros hablan de la persecución de los profetas yahvistas. Pero, en estos casos, la responsable no fue la dinastía de Jehú, sino la de Omrí [8]. El texto de Oseas contiene una clara referencia a la conducta seguida por Jehú al subir al trono. 2 Re 9,16-10,25 habla del asesinato de los reyes Jorán de Israel y Ocozías de Judá; de la reina Jezabel, los setenta hijos del rey, «dignatarios, parientes, sacerdotes, hasta no dejar uno vivo» (10,11); los parientes de Ocozías (10,12-14); «todos los de Ajab que quedaban en Samaría, hasta acabar con la familia» (10,17) y todos los fieles de Baal (10,18-25). Los autores deuteronomistas interpretan estos hechos como cumplimiento de la voluntad de Dios, anunciada ya a Elías (1 Re 19,17) y puesta en marcha por Eliseo (2 Re 9,1-3.6-10.26.36s; 10,17). Estas tradiciones difieren en puntos importantes, pero la idea de fondo es clara: Jehú ha llevado a cabo la venganza anunciada por Dios.

[7] Es difícil interpretar las últimas palabras del v. 4. Caquot y Jacob piensan que el profeta habla sólo del final de la dinastía de Jehú, que daría paso a una nueva dinastía. Rudolph cree que anuncia el fin de la institución monárquica en cuanto tal. Esta opinión es más probable. Cf. J. L. Sicre, *La actitud del profeta Oseas ante la monarquía y el mesianismo,* en *Palabra y vida* (Hom. a J. Alonso Díaz en su setenta cumpleaños, Madrid 1984) 101-110.

[8] Las interpretaciones anteriores intentan eliminar la contradicción entre 2 Re 9,10 y Os 1,4. En el primer caso, Dios bendice y quiere la conducta de Jehú; en el segundo, la condena. Es preferible admitir distintos puntos de vista, aunque exija un concepto más flexible de inspiración. El texto lo analiza detenidamente Utzschneider, *Hosea,* 69-80, y refiere 1,4 a los asesinatos de Jehú y de sus sucesores.

Oseas ve las cosas de otra forma. No considera compatible con la voluntad de Dios tales derramamientos de sangre, que sólo pretenden afianzar en el trono al usurpador. Leyendo este breve oráculo recordamos lo dicho por Amós a propósito de las naciones extranjeras: el Señor no tolera la crueldad de la guerra; mejor dicho, no tolera la guerra, porque es cruel. Es curioso que ambos profetas parten del mismo hecho. Luego, cada uno tomará rumbos distintos. Amós se fijará en esa otra guerra subterránea de los ricos contra los pobres. Oseas, que vive momentos distintos, seguirá concediendo gran importancia a los asesinatos provocados por ambiciones políticas (6,9-7; 7,3-7), reflejo de una sociedad caótica, que olvida al Señor y no acepta sus normas de convivencia, que ha perdido los valores de la justicia, el derecho, la misericordia, la compasión, la lealtad.

Este presupuesto es importante para comprender el segundo texto que nos interesa dentro de este bloque (2,21-22). Forma parte de un poema distinto (2,4-25)[9]. Los hijos, aunque aparecen al comienzo y al final, juegan ahora un papel secundario. Lo fundamental es la relación entre el marido y la esposa, que lo ha traicionado. Tras lo oído en el capítulo primero, cabe esperar la decisión más drástica de Dios. No será así. Un triple *laken* (vv. 8. 11.16) abre paso a las tres posibilidades que se le ocurren al protagonista para resolver el problema: la astucia (8-10), el castigo (11-15), el perdón (16-17). Esta última se impone como válida, la única que conseguirá apartar a la mujer de sus amantes (18-19). Comienza de nuevo el matrimonio, en un mundo paradisíaco y sin guerras (20), en ambiente de amor y fidelidad (21-22), con abundancia de bienes materiales (23-24), y el esposo termina acogiendo a los hijos que había rechazado (25).

Es indudable que a partir del v. 18 entra en juego la mano del redactor. Los cambios frecuentes de persona y de temática, igual que la triple referencia a lo que ocurrirá «en aquel día» (18.20.23), confirman que el poema originario ha ido creciendo paulatinamente. Pero es probable que los versos 18-25 procedan de Oseas y hayan sido incluidos aquí por sus discípulos. Así se explicarían dos hechos curiosos: la estrecha relación temática con lo anterior y los cambios tan desconcertantes de persona. El deseo de respetar las palabras del maestro y de insertarlas en un contexto adecuado justificarían ambos fenómenos. En cualquier caso, los versos 21-22 los atribuyen al profeta numerosos comentaristas, que ven en ellos un complemento esencial del gran poema 2,4-17. Dicen así:

21 «Me casaré[10] contigo para siempre
me casaré contigo a precio de justicia y derecho,
de afecto y de cariño;

[9] La mayoría de los autores considera que el poema originario abarca sólo los versos 4-17, aunque los añadidos posteriores están relacionados con el tema. Entre los estudios, considero de especial interés H. Krszyna, *Literarische Struktur von Os 2,4-17:* BZ 13 (1969) 41-59.

[10] *ʾrś* se refiere al tiempo previo al matrimonio, cuando los novios manifiestan su deseo de casarse. Se trata de un acto jurídico, el comienzo legal del matrimonio, que convierte a la muchacha en esposa, aunque el matrimonio todavía no se realice físicamente. El acto externo consiste en la entrega del *mohar,* precio que se paga por la esposa (cf. Rudolph, 80).

22 me casaré contigo a precio de fidelidad,
y conocerás al Señor».

Ni la traducción ni la interpretación son fáciles. Un primer problema lo plantea el sentido de «me casaré contigo *b*[e]». La mayoría de los autores, basándose en 2 Sm 3,14, lo interpreta como *b*[e] *pretii*, «a precio de»; es el pago que el futuro marido hace al padre de la novia. La idea resulta extraña en este caso, porque el pago se hace aquí a la propia novia/esposa. Por eso Andersen-Freedman rechazan la teoría del *b*[e] *pretii* y afirman que «los atributos son promesas para el matrimonio». La diferencia entre ambas posturas no es grande; todos están de acuerdo en que Dios entregará a Israel, como pago o como promesa, esas cualidades que necesita para que el matrimonio sea perfecto.

Más grave es el segundo problema: la interpretación de los dones y de lo que Dios pretende con ellos. ¿Se trata simplemente de crear unas buenas relaciones entre él y su pueblo, o de crear unas relaciones de justicia, derecho, afecto, cariño, fidelidad, entre los componentes del mismo? En el primer caso, «justicia» *(ṣedeq)* y «derecho» *(mišpaṭ)* no podríamos interpretarlos como justicia jurídica y ordenamiento recto de la sociedad; *ṣedeq* sería, como en Deuteroisaías y bastantes salmos, «la actuación salvífica de Yahvé», y *mišpaṭ*, «la forma de vida de Israel, restaurada por tales hechos salvíficos» [11]. En la misma línea, «afecto» *(ḥesed)*, «cariño» *(raḥamîm)*, «fidelidad» *(ʾemûnâ)*, son muestras de esa entrega de Dios a los hombres, de su preocupación por todos ellos. El Señor, volcándose en su esposa, sólo pretende que «conozcas a Yahvé», como el único que la ama y le proporciona todos los bienes (adviértase la oposición con el v. 10). Si interpretamos el texto de este modo, carece de relación con el tema de la justicia interhumana.

Pero cabe entenderlo de otra forma. Los cinco términos (justicia, derecho, afecto, cariño, fidelidad) no se refieren a la actitud con que Dios se acerca a Israel; describen las cualidades que Dios le regala para que en el futuro sea posible la relación con él y la convivencia dentro del pueblo. El resto del mensaje de Oseas ilumina este sentido. En 4,1-2 dice:

«Escuchad la palabra del Señor, hijos de Israel:
el Señor pone pleito a los habitantes del país,
porque no hay fidelidad *(ʾemet)* ni afecto *(ḥesed)*
ni conocimiento de Dios *(daʿat ʾelohîm)* en el país;
maldición y mentira, asesinato y robo y adulterio
se extienden por el país; homicidio tras homicidio».

Las relaciones con Dios se enjuician aquí desde el punto de vista de las relaciones interhumanas. Mientras en Israel no reinen la fidelidad, el afecto, el conocimiento de Dios, se destrozarán unos a otros. A la inversa, cuando imperan maldición, mentira, asesinato, robo y adulterio es imposible estar en contacto con Dios. Por eso 12,7 concreta el volver a Dios en «observar

[11] Rudolph, KAT XIII/1, 81.

la lealtad *(ḥesed)* y el derecho *(mišpaṭ)*». Y 12,10 afirma que para buscar al Señor son esenciales la «justicia» *(ṣᵉdaqâ)* y el afecto *(ḥesed)*. «Afecto» *(ḥesed)* y «conocimiento de Dios» *(da'at 'elohîm)* es lo que desea Yahvé, no sacrificios ni holocaustos (6,6). Estas cualidades esenciales brillan por su ausencia, con graves repercusiones de índole social. Cuando el Señor las entregue a Israel, influirán en las relaciones mutuas («conocerás a Yahvé») y constituirán la base de la convivencia interhumana.

Esta interpretación está avalada por el uso de las binas «derecho y justicia» *(ṣedeq-mišpaṭ)*, «afecto y cariño» *(ḥesed-raḥamîm)*, frecuentes en contexto de justicia interhumana. La primera describe los pilares sobre los que se fundamenta el trono de Dios (Sal 89,15; 97,2); de ahí, como prolongación terrena, se aplica al buen gobernante (Sal 72,2; Is 16,5); más tarde sintetiza la postura del buen israelita (Sal 119,121; Prov 1,3; 2,9). Isaías usa esta bina para describir la situación antigua de Jerusalén (1,21); al perder esas cualidades, la capital se convirtió en morada de injusticia. El uso de *ṣedeq-mišpaṭ* en contexto social también lo deja claro Ecl 5,7.

La segunda bina *(ḥesed-raḥamîm)* se emplea a veces para hablar de la bondad de Dios hacia su pueblo (Is 63,7; Sal 25,6; 103,4), pero en ocasiones designa la actitud positiva ante el prójimo (Dn 1,9). Zacarías la usa para resumir la predicación de los antiguos profetas a propósito de la justicia: «Juzgad según derecho, que cada cual trate a su hermano con afecto *(ḥesed)* y compasión *(raḥamîm)*, no oprimáis a viudas, huérfanos, emigrantes y necesitados, que nadie maquine maldades contra su prójimo» (Zac 7,9).

Caben, pues, dos interpretaciones de Os 2,21-22. En la primera, los cinco sustantivos describen la actitud benévola con que Dios se acerca a Israel para establecer un matrimonio eterno; el tema de la justicia interhumana carece de relieve, a lo sumo podría intuirse como consecuencia. En la segunda, los cinco sustantivos describen las cualidades que faltan a Israel para ser fiel a Dios a través del prójimo y que ahora recibe como don.

En favor de la primera puede aducirse que el poema 2,4-17 no trata el tema de la justicia. En favor de la segunda está el mensaje global de Oseas y el contexto del oráculo. El redactor no lo ha situado inmediatamente después del v. 17 (o de 18-19). Lo enmarca entre la promesa de un mundo sin guerras y de una naturaleza fecunda. Paz-justicia-fecundidad (aludiendo en ambos casos a la lluvia) es también el esquema del Sal 85:

> «Dios anuncia la paz a su pueblo...
> la salvación está ya cerca de sus fieles
> y la gloria habitará en nuestra tierra;
> el afecto *(ḥesed)* y la verdad *('emet)* se encuentran
> la justicia *(ṣedeq)* y la paz *(šalôm)* se besan;
> la verdad *('emet)* brota de la tierra
> y la justicia *(ṣedeq)* mira desde el cielo.
> El Señor nos dará la lluvia *(ṭôb)* [12]
> y nuestra tierra dará su cosecha» (vv. 9-13).

[12] Sobre la traducción de *ṭôb* por «lluvia», cf. Dahood, *Psalms* I, 25s.

El lector puede escoger la interpretación que prefiera. De acuerdo con ello pondrá más o menos de relieve la importancia de la justicia interhumana en el mensaje de Oseas. Por lo demás, no olvidemos que estas disyuntivas entre relación con Dios y relación con el prójimo son bastante ficticias y no corresponden exactamente a la mentalidad bíblica. La imagen matrimonial empleada por Oseas puede engañarnos, como si el pueblo fuese sólo una mujer infiel que debe volver a su marido. El pueblo es otra cosa. Miles de personas, entre las que deben reinar lazos de afecto y cariño, un sentido del derecho y la justicia, un espíritu de fidelidad. Sólo así es posible «conocer a Dios», establecer una auténtica relación con él.

* * *

La primera sección del libro de Oseas contiene dos ideas muy importantes. El punto de partida de la gran crisis entre Dios y su pueblo es la injusticia cometida por la dinastía de Jehú. No es el culto a Baal, ni el becerro de Samaría, sino la sangre, lo primero que llama la atención de Dios. Oseas arranca de la misma experiencia que Amós. En segundo lugar, el profeta espera que esta sociedad volcada contra el prójimo y contra Dios cambie de conducta. No por propia iniciativa, sino como don gratuito del Señor.

2. *Un oráculo programático* (4,1-3) [13]

Todos los comentaristas están de acuerdo en que el comienzo del c. 4 señala una nueva sección del libro. Algunos la prolongan hasta el c. 11, otros hasta el 14. Depende del valor que se conceda a la posible inclusión entre «la palabra del Señor» (4,1) y «oráculo del Señor» (11,11).

La colección comienza con unos versos (4,1-3) que algunos consideran un oráculo independiente (Van Hoonacker, Weiser), otros incluyen en 4, 1-10 (Sellin, Rudolph) o en 4,1-19 (Harper, Cardellini). Según Jacob, introduce los oráculos siguientes, sin concretar cuáles; Andersen-Freedman los ven como «un prefacio general a los caps. 4-7»; Wolff, como introducción a los oráculos de la primera época, y Jörg Jeremias como «horizonte hermenéutico» de los caps. 4-11.

Parece exacto considerar estos versos un oráculo programático al comienzo de la nueva sección. Como indica Jeremias, el tema del «conocimiento de Dios» reaparece a partir de 4,4; la falta de *ḥesed,* en 6,4-6; de los juramentos, asesinatos y robos se habla a partir de 6,7; de las mentiras, en 7,3ss; de los adulterios, en 4,10ss. Sería injusto separar este comienzo de las denuncias posteriores.

4,1 «Escuchad la palabra del Señor, hijos de Israel:
El Señor pone pleito a los habitantes del país,
que no hay fidelidad ni afecto

[13] Cf. I. Cardellini, *Hosea 4,1-3, eine Strukturanalyse,* en *Bausteine biblischer Theologie. Fs. Botterweck,* BBB 50 (Bonn 1977) 259-270.

ni conocimiento de Dios en el país;
2 maldición y mentira y asesinato y robo y adulterio
se extienden por el país [14], homicidio tras homicidio [15].
3 Por eso gime la tierra y desfallecen sus habitantes
con las fieras del campo, con las aves del cielo;
incluso los peces del mar desaparecen».

Igual que en otros textos de Amós, presenciamos aquí la vuelta al caos originario, al «punto cero», con la desaparición de la vida humana y animal en tierra, mar y cielo. Este carácter cósmico del oráculo es fundamental para valorar la importancia del tema que trata. Lo que entra en crisis no es una ciudad como Samaría (Amós) o Jerusalén (Miqueas), ni siquiera el pueblo, sino toda la naturaleza. Y esta catástrofe la motiva una ausencia y una presencia. Ausencia de fidelidad, afecto y conocimiento de Dios. Presencia de maldiciones, mentiras, asesinatos, robos, adulterios.

Oseas parece recoger y desarrollar el famoso texto del Génesis sobre el comienzo del diluvio: «Al ver el Señor que la maldad del hombre crecía en la tierra y que toda su actitud era siempre perversa, se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra, y le pesó de corazón. Y dijo: Borraré de la superficie de la tierra al hombre que he creado; al hombre con los cuadrúpedos, reptiles y aves, pues me arrepiento de haberlos hecho» (Gn 6, 5-7). La condena del profeta es mayor, porque abarca también a los peces. Pero lo que nos interesa es analizar lo que echa de menos en el pueblo y los pecados que denuncia.

La tríada «fidelidad» *('emet)*, «afecto» *(ḥesed)*, «conocimiento de Dios» *(da'at 'elohîm)* no aparece en ningún otro texto del Antiguo Testamento. Los dos primeros términos se usan con frecuencia en el mismo verso, como hendíadis o por separado. En este caso hay que analizar cada concepto aisladamente.

«Fidelidad» *('emet)* no vuelve a surgir en Oseas, pero está muy relacionada con la *'emûnâ* de 2,20. Del significado básico de «consistencia» se desarrolla el sentido de «duración», «seguridad», «permanencia». Referido a personas, expresa su fidelidad, esa cualidad y actitud que permite a otros fiarse de ella, de su palabra y de su conducta [16]. Cuando no existe, la familia y la sociedad se hunden en un mar de recelos, suspicacias, engaños, que

[14] Añadiendo *ba'areṣ* con LXX (Budde, Robinson, Sellin, Nyberg, Rinaldi, Wolff, Jacob, Rudolph, Cardellini). Otros leen *ûparoṣ*, continuando la serie de infinitivos: «se ejerce la violencia» (Marti, Van Hoonacker). El sentido de «practicar la violencia» lo defienden también Rinaldi y Weiser, que leen *paraṣû;* con la misma lectura traduce Robinson «robar», «saltear» *(rauben)*, y Harper, «asaltar» (las casas de los vecinos).

[15] Andersen-Freedman, aunque traducen «they break out —blood everywhere— and they strike down», en p. 338 proponen una lectura distinta a la habitual: *paraṣû wᵉdamîm/bᵉdamîm nagā'û*. Lo primero significaría «robbery with murderous assault». El segundo par sería casi sinónimo del primero; ambos indican que los culpables «have wounded fatally».

[16] «*'emet*, cuando se refiere a personas, significa lealtad, rectitud, en el sentido de fiabilidad; de igual modo, cuando significa «verdad», es en el sentido de fiabilidad de una cosa o palabra» (H. Wildberger, art. *'mn* en THAT I, 177-209, espec. 201ss).

hacen imposible la convivencia. Miqueas y Jeremías volverán sobre el tema, frecuente también en los países vecinos. No es sólo la falta de verdad en los tribunales o en el comercio. La denuncia de Oseas abarca todos los ámbitos de la vida y los niveles más profundos de la persona.

«Afecto» (*ḥesed)* sí es frecuente en Oseas (2,21; 4,1; 6,4.6; 10,12; 12,7). En dos de estos casos va unido al «conocimiento de Dios» (4,1; 6,6). La traducción del término es difícil, ya que admite matices muy ricos. Por otra parte, se discute si designa una amabilidad espontánea, inmotivada, o un modo de comportamiento impuesto por leyes y obligaciones. Glueck, en su famoso estudio sobre el tema, se inclinó por lo segundo, subrayando la relación entre *ḥesed* y la alianza. Stoebe, sin embargo, cree que *ḥesed* supera lo obligatorio. «Se trata de un comportamiento humano... que en muchos casos constituye el presupuesto para que surja una relación comunitaria. Jepsen ha intentado describir el significado del término como buena voluntad que empuja a realizar actos buenos, es decir, como disponibilidad a ayudar a los demás. Esto está ciertamente incluido, pero no es suficiente. Yo quisiera ver en este término una expresión que designa la magnanimidad, la disponibilidad humana de quien se olvida de sí mismo para atender a los demás» [17]. Rudolph, en línea parecida a la de Jepsen, define *ḥesed* como «la entrega amistosa en la convivencia diaria, que la hace soportable y feliz», incluyendo también la entrega del corazón a Dios.

En Oseas, la relación de *ḥesed* con la justicia interhumana queda clara en 10,12, donde aparece junto a *ṣᵉdaqâ;* y en 12,7, junto a *mišpaṭ*. Es una de las cualidades que Dios más estima (6,6) y uno de sus grandes dones futuros (2,21).

«Fidelidad» y «afecto» hacen «amar al prójimo como a uno mismo», respetando su persona, su dignidad, sus bienes; pero van también más adelante, con la entrega de uno mismo. Una sociedad así sería ideal. Pero no existe. Oseas denuncia la falta de estas dos cualidades.

Junto a ellas menciona el «conocimiento de Dios». Se ha discutido mucho el sentido de esta fórmula [18]. Durante años predominó la interpretación subjetiva, «práctica», ética, de una piedad activa. Wolff da la primacía al aspecto intelectual, teológico; para él se trata del «conocimiento de las normas divinas como fuente de la recta vida comunitaria en Israel», «la familiaridad con el derecho divino revelado» [19]. Según Cardellini, el «conocimiento de Dios»: *a)* se relaciona con el contenido de la Torá, como enseñanza de los principios que deben regir el culto y la ética; *b)* se relaciona con el orden intelectual, como conciencia viva del bien que Dios desea para Israel desde tiempos del Exodo; *c)* hay que interpretarlo como conocimien-

[17] Stoebe, art. *ḥesed* en THAT I, 600-621; cf. 611. Amplia bibliografía sobre el término en el artículo de Zobel, *ḥesed:* TWAT III, 48-71.

[18] En orden cronológico: H. W. Wolff, *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie:* EvTh 12 (1952-53) 533-554; E. Baumann, *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie?:* EvTh 15 (1955) 416-425; J. L. McKenzie, *Knowledge of God in Hosea:* JBL 74 (1955) 22-27; I. Ambanelli, *Il significato dell'espressione daʿat ʾelohîm nel profeta Osea:* RBibIt 21 (1973) 119-145.

[19] *Hosea,* BK XIV/1, 84.

to y reconocimiento de los «magnalia Dei». Jörg Jeremias, analizando todos los textos del profeta, afirma que el conocimiento de Dios implica cuatro cosas: 1) saber a quién debe Israel su existencia y los bienes de la tierra (2,10), quién lo salva (11,3); 2) saber que fuera de Yahvé no hay salvador (13,4); 3) en consecuencia, entrega al Dios verdadero y al prójimo, movida por un sentimiento comunitario; 4) la expresión de esa entrega en normas concretas para la vida diaria (4,6).

La discusión sobre el tema ha llevado a los comentaristas a valorar los dos aspectos básicos, intelectual y práctico, ya que el primero incluye necesariamente una postura ante Dios y los hombres [20]. La formulación de Clements resulta muy adecuada: «Este conocimiento de Dios no era una experiencia subjetiva de comunión con él; contenía unas tradiciones positivas y objetivas con respecto a la historia y la ley, que definían la naturaleza y sentido de la alianza. Naturalmente, este conocimiento objetivo debía llevar a una experiencia de comunión con Yahvé» [21].

El análisis de estos matices es fundamental en un estudio serio de los textos bíblicos. Pero no olvidemos que el oyente o lector de Oseas estaba obligado a captar las cosas de forma más inmediata y directa. El profeta pretende inculcar que la falta de verdad y lealtad, la abundancia de delitos contra el prójimo, no se pueden juzgar sólo con criterios humanos. Va unido al desconocimiento de Dios. Si el pueblo supiese lo importante que es para Dios la recta convivencia entre los hombres, si conociese a Dios como un Dios preocupado por los valores éticos, que los sanciona con normas concretas, no actuaría de esa forma. La intuición de Oseas, que recogerá luego Jeremías, sigue siendo de extrema actualidad. Muchos cristianos no se angustian con los problemas sociales, no sufren con las grandes injusticias nacionales e internacionales, porque no están convencidos de que esos hechos interesen realmente a Dios. Los sitúan en el trasfondo de una posible «lucha de clases» o los entienden como consecuencia de ambiciones de las grandes potencias. Y el hombre que sufre es sólo eso: una víctima de los intereses de partidos, clases sociales, sindicatos, imperios políticos y económicos. Cuando falta el «conocimiento de Dios», falta también el «conocimiento del hombre», se lo rebaja al nivel de simple engranaje de una máquina enigmática y cruel. No se lo ve como miembro de la alianza con Dios, como «el hermano pequeño» con el que Jesús se identifica. Así es más fácil tranquilizar la conciencia. Pero también contribuimos a que se desborde la injusticia.

Es lo que afirma Oseas al referirse a las contravenciones que siguen. Se trata de cinco infinitivos; los dos primeros confirman la falta de «fidelidad» (*ʾemet*); los tres siguientes, la ausencia de «afecto» (*ḥesed*). «Maldición y mentira» (literalmente, «maldecir y mentir») no aparecen en el Decálogo, pero están relacionadas con él. A veces se traducen o interpretan como hendíadis, «jurar en falso» [22], pero el sentido de *ʾalâ* no es «jurar», sino «mal-

[20] Así, por ejemplo, W. Schottroff, art. *yadaʿ*: THAT I, 694.
[21] *Prophecy and Covenant*, 55s.
[22] Por ejemplo, Harper, Van Hoonacker; H. Junker, *Textkritische, formkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Os 4,1-10*: BZ 4 (1960) 165-173.

decir a alguien invocando el nombre de Dios», como hace la madre de Micá cuando advierte que le han robado (Jue 17,2), o Saul, con quien se atreva a comer antes de terminar la batalla (1 Sm 14,24). En contexto judicial parece que podía exigirse esta «maldición» o «automaldición» (1 Re 8,31) y también debía jugar un papel en la política (Os 10,4). Lo que Oseas denuncia es la invocación del nombre de Dios al margen de la verdad y la fidelidad. Estamos muy cerca del mandamiento «no pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, en falso» (Ex 20,7; Dt 5,11).

Más complejo es el sentido de «mentir». Algunos lo relacionan con Ex 20,16; Dt 5,20, que prohíbe «dar falso testimonio contra tu prójimo» (Weiser, Rudolph, Andersen-Freedman). Wolff se inclina por cualquier tipo de engaño, en los tribunales y en el comercio. En sentido más amplio aún, podríamos ver una denuncia de esa mentira que se ha convertido en alimento de Israel (Os 10,13), caracteriza su relación con Dios (Os 12,1) y juega un papel capital en la política (Os 7,3). Sin embargo, teniendo en cuenta la estrecha relación de los tres últimos infinitivos con otros tantos preceptos del Decálogo, y el probable contacto de «maldecir» con el tercer mandamiento, es fácil que también aquí debamos entender *kḥš* con un sentido concreto. Si no se acepta la línea del falso testimonio (octavo mandamiento), es interesante la propuesta de Klopfenstein, que relaciona el texto con Lv 5,21.22; 19,11: en estos casos se trata de la mentira que tiende a apropiarse de bienes robados, recibidos como prenda, encontrados. Oseas denuncia la apropiación de bienes ajenos mediante fraude y engaño [23].

Los tres últimos infinitivos («matar, robar, cometer adulterio») coinciden literalmente con las prohibiciones del Decálogo, aunque el orden varía (cf. Ex 20,13-15; Dt 5,17-19: matar-cometer adulterio-robar).

Al final de sus acusaciones vuelve Oseas al tema de la violencia sangrienta. Andersen-Freedman ofrecen una interpretación rebuscada e innecesaria. Leyendo de forma distinta a la habitual (cf. nota 15), comentan: «La combinación de verbos puede sugerir que grupos armados a las órdenes de los sacerdotes penetraban en los hogares para hacerse con víctimas (se refieren a niños inocentes) para los sacrificios, dejando un rastro de sangre desde el comienzo hasta el fin del proceso» [24]. Es difícil que la situación llegase a estos extremos. Más bien debemos pensar en las secuelas sangrientas que las reyertas de palacio y las guerras internas implicaban, tema que menciona el profeta con frecuencia.

Os 4,1-3, uniendo la ausencia de virtudes elementales con la contravención del Decálogo (consiguientemente, de la alianza) y con el conocimiento de Dios, es uno de los textos clave en la lucha por una sociedad justa. No posee la fuerza dramática de otros pasajes de Amós o de Miqueas. Pero es de gran densidad teológica.

[23] Cf. art. *kḥš* en THAT I, 825-282, espec. 826s; íd., *Die Lüge nach dem AT*, 274-276.
[24] *Hosea*, 338s.

3. *La guerra siro-efraimita* (5,8-6,6)[25]

A partir de Alt, este bloque ha sido interpretado en el trasfondo de la guerra; la teoría es bastante discutida por otros autores[26]. El profeta no se dirige en este caso sólo al reino Norte, sino a Efraín y Judá simultáneamente (5,9.10.12.13.14; 6,4)[27]. Por circunstancias no del todo claras, ambos reinos se encuentran en grave situación. El v. 10 sugiere que Judá ha invadido el Norte, oprimiendo a los efraimitas (v. 11).

«Está oprimido *(ʿašûq)* Efraín, conculcado el derecho *(mišpaṭ)»* (5,11). Dos términos típicos en el problema de la justicia, aplicados por Oseas al ámbito de la guerra. No tiene nada de extraño, si recordamos su planteamiento. También a los «príncipes de Judá», con su invasión del norte, los presenta como ladrones que contravienen la antigua norma de respetar las lindes *(kᵉmassîgê gᵉbûl:* v. 10); la expresión *swg gᵉbûl* es la que usa el Dodecálogo siquemita (Dt 27,17), el Deuteronomio (19,14) y la sabiduría (Prov 22,28; 23,10; Job 24,2), condenando a quien corre las lindes del vecino o del huérfano. Los jefes judíos podrán sentirse satisfechos de su campaña. Lo que han hecho es robar, oprimir, conculcar el derecho. Tampoco han obtenido grandes ventajas. Más que vencedores y vencidos encontramos dos pueblos destrozados por la guerra (por la acción de Dios, afirma Oseas), que buscan salvarse aliándose con las grandes potencias[28]. Intento inútil, porque Dios los asalta de nuevo, hiere y desgarra esperando que recapaciten y vuelvan a él.

Tiene lugar entonces la famosa confesión (6,1-3) en la que efraimitas y judíos expresan su deseo de volver a Dios. Estas palabras han sido criticadas como poco sinceras. La respuesta de Dios (6,4-6) no denuncia su hipocresía, sino su inconstancia. Poco duran los buenos propósitos. Tan poco como nube mañanera o rocío que se evapora. Al mismo tiempo, la conversión del pueblo se desvía del camino que Dios quiere. En 5,6 se ha dicho

[25] A excepción de algunos autores antiguos (Marti veía el comienzo de la sección en 5,1), la mayoría de los actuales está de acuerdo en que comienza en 5,8 (Alt, Weiser, Wolff, Rudolph, Mays, Van Leeuwen, Ward, Good). Más discutido es el final. Rudolph lo pone en 5,14; Van Leeuwen y Ward, en 5,15; Alt, Weiser y Mays, en 6,6. Wolff defiende una gran sección que abarca hasta 7,16. Jeremias relaciona con la guerra todo el bloque 5,8-9,9. Basándose más en principios literarios que históricos, Buss y Good proponen dos grandes secciones (5,11-7,7 y 5,8-8,14, respectivamente).

[26] A. Alt, *Hosea 5,8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung: Kl. Schriften* II, 163-187. Danell niega que 5,8-6,6 esté relacionado con los acontecimientos de los años 738-732; para él se trata de un drama ritual realizado conjuntamente por israelitas y judíos en un santuario del Norte, durante un festival *(Studies in the Name Israel in the OT,* 138). Un trasfondo cultual lo defiende también E. M. Good, *Hosea 5,8-6,6: An Alternative to Alt:* JBL 85 (1966) 273-286. Según J. M. Ward, *Hosea,* 108, Fohrer no aplica este texto a la política, sino al culto; pero Fohrer distingue claramente entre 5,8-14, que refiere a la guerra siroefraimita, y 5,15-6,6 (cf. *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea:* TZ 11 (1955) 161-185, espec. 165, nota 8). Los últimos en manifestar su desacuerdo con la teoría de Alt han sido Andersen-Freedman, *Hosea,* 401s, aunque también muestran sus reservas frente a la opinión de Good.

[27] Parece inaceptable la idea de cambiar todos los «Judá» de 5,1-6,3 en «Israel», aunque la defienden bastantes autores (Marti, Budde, Nowack, Harper, Robinson, Buss).

[28] Sobre el tema, cf. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados,* 34-50.

que busca al Señor «con ovejas y vacas». Algo parecido se sobrentiende ahora, ya que la sección termina con la frase lapidaria: «Porque quiero afecto (*ḥesed*), no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (6,6).

Es difícil saber si este programa de Oseas sintetiza la revelación del Sinaí o el mensaje de profetas anteriores, como Samuel. Todo depende del complejo verso 5[29]. Samuel, como alternativa a los sacrificios y holocaustos, subrayó el valor supremo de la obediencia a Dios: «Obedecer vale más que un sacrificio; ser dócil, más que grasa de carneros» (1 Sm 15,22-23). ¿Qué exige Oseas? ¿Sólo amar a Dios y conocerlo, en una relación más íntima y auténtica con él? No es ésa la mentalidad del profeta. El afecto y el conocimiento de Dios deben manifestarse en unas rectas relaciones con el prójimo. Como indica Stoebe, «la alternativa entre afecto (*ḥesed*) a Dios o sólo entre los hombres está mal planteada, porque ambas cosas van unidas en el Antiguo Testamento»[30]. Añadiría que, si algo debe predominar, es lo segundo. Dos veces cita Jesús el texto de Oseas, y en ambas ocasiones lo hace para inculcar una actitud positiva ante el prójimo (Mt 9,13; 12,7), no para animar a un «puro amor de Dios».

Así se comprende la importancia de esta frase en su contexto. Cuando las relaciones entre los pueblos hermanos se han deteriorado de forma injusta y cruel, es absurdo resolver el problema con una búsqueda formal de Dios, por muy buena voluntad que la aliente y muchas ovejas que la acompañen. Eso pasa en seguida, porque no va a las raíces del problema. Oseas pide a nivel internacional lo que Jesús a nivel personal: «Si yendo a presentar tu ofrenda ante el altar te acuerdas allí de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, ante el altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano» (Mt 5,23-24). Lo contrario es usar a Dios como escapatoria y cerrarse a la realidad.

La alternativa culto-justicia, que encontramos en Amós, Isaías, Miqueas, Jeremías, la mantiene Oseas[31], con el matiz de culto-fraternidad. Su novedad consiste en aplicarla a un contexto político, ámbito que le preocupa especialmente.

4. *Conspiraciones y reyertas* (6,7-7,16)

En clara oposición con lo que acaba de exigir Dios, los oráculos siguientes hablan de la falta de afecto a Dios y al prójimo, que se manifiesta en graves

[29] La referencia al Sinaí la defienden Sellin, H. Schmidt, Rudolph, entre otros. Sería más clara si cambiásemos *bannᵉbîʾîm* por *baʾabanîm*, como proponen Elliger (BHS) y Donner. Otros piensan en los profetas de los siglos IX-VIII: Elías, Eliseo, Miqueas ben Yimlá, Amós, etc. (Marti, Mays).

[30] Art. *ḥesed* en THAT I, 614.

[31] Se discute mucho si Os 6,6 supone un rechazo radical del culto, o se limita a situarlo en su justo lugar, por debajo de la lealtad y el conocimiento de Dios. Si nos dejamos de ideas preconcebidas, parece claro que el rechazo es total y el *min* de la segunda parte es negativo, no comparativo. Esto coincide con la mentalidad que reflejan otros textos de Oseas, muy críticos con el culto. En 8,11-13 encontramos la misma alternativa: el pueblo se entusiasma con los altares, que sólo le sirven para pecar, mientras desprecia la voluntad de Dios, su ley; pero los sacrificios que ellos aman los rechaza el Señor.

injusticias (6,7-7,2), luchas por el trono (7,3-7), política exterior (7,8-12) y obsesión por los bienes materiales (7,13-16). Sección heterogénea, unificada por los asesinatos (6,9) y la muerte violenta de autoridades (7,7a: *šopeṭ),* reyes (7,7b: *melek)* y «príncipes» *(śar:* 7,16). Es el primero de los oráculos el que nos interesa:

6,7 «Ellos en Adam [32] quebrantaron mi alianza, allí me traicionaron.
8 Galaad es villa de malhechores, con huellas de sangre [33].
9 Como bandidos al acecho [34] es la banda de sacerdotes;
asesinan camino de Siquén, perpetran villanías (...) [35].
7,1 Se descubría el pecado de Efraín, las maldades de Samaría.
Practican el engaño... [36]
mientras entra (en la casa) [37] el ladrón
se extiende la banda por las calles.
2 Y no reflexionan que llevo cuenta de todas sus maldades.
Ya los han copado sus acciones, las tengo delante de mí».

El pasaje, como tantos otros de Oseas, está plagado de misterios. En cuanto a la delimitación, aunque muchos admiten que el tema abarca desde 6,7 hasta 7,2 (Sellin, Weiser, Rudolph, Deissler, Jeremias, Andersen-Freedman), otros distinguen dos oráculos (Harper, Wolff). Ciertamente, es fácil descubrir alguna relación entre 6,7-9 y 7,1-2, mientras que los versos 7,10-11 no encajan muy bien dentro del contexto.

Pero los mayores problemas proceden de los hechos denunciados por el profeta. ¿Se refiere en 6,7-9 a sucesos pasados o contemporáneos? ¿A hechos distintos o a un mismo acontecimiento? Resulta imposible —e innecesario— reseñar las diversas teorías. Basten algunas como botón de muestra. Sellin cree que se trata de pecados pasados, cometidos por tres ciudades (Adam, Galaad, Siquén), que han contaminado a Israel para siempre. La referencia a Adam la explica con Jue 12,1-6; este texto no menciona dicha ciudad, pero localiza junto a los vados del Jordán la terrible matanza de cuarenta y dos mil efraimitas llevada a cabo por los habitantes de Galaad. En cuanto a los asesinatos cometidos por los sacerdotes en Siquén, Sellin los

[32] Leyendo *b*ᵉ*adam* con numerosos autores. Adam se encontraba a unos dos kilómetros de la desembocadura del Yabboc en el Jordán. Los comentaristas antiguos acostumbraban ver aquí una referencia a Adán; como él rompió la relación con Dios, también los israelitas han quebrantado la alianza. Otros interpretan *k*ᵉ*adam* «como hombres», «al modo humano». Sin embargo, la referencia posterior a Galaad y Siquén favorecen la interpretación geográfica.

[33] Vocalizando *ʿiqqᵉbêhem dam* (Bachmann, Sellin). Otros llegan al mismo sentido sin cambiar el texto masorético.

[34] Dando al verbo *ḥkh,* «esperar», el sentido de «acechar» (Wolff, Rudolph, Jeremias, etc.). Generalmente, se considera infinitivo absoluto piel, aunque Nyberg, Kuhnigk, Jeremias se inclinan por inf. constructo. Wolff propone como texto original *ûmᵉḥakkeh kᵉʾîš.*

[35] La referencia a Judá parece añadida en este contexto. Pero discuten los autores la extensión de la glosa. Según Jeremias, abarca 6,10-11. Para Wolff, 6,10b-11a. Rudolph, 6,11 y las dos primeras palabras de 7,1.

[36] Algunos piensan que tras estas palabras se ha perdido una frase.

[37] Basándose en LXX *(pròs aútòn)* proponen algunos insertar *habbaytâ* o *baytâ,* en paralelismo con *baḥûṣ* (Oettli, Marti, Nowack, Harper).

relaciona con lo contado en Jue 9 o con hechos sangrientos perpetrados por los levitas en tiempos de los Jueces o comienzos de la monarquía.

Actualmente, los comentaristas se inclinan por la referencia a sucesos contemporáneos al profeta. Algunos reconocen que es imposible concretar los datos. Pero es frecuente ver en estos versos una alusión a la participación de los sacerdotes en las revueltas políticas de la época. Según Andersen-Freedman, no se trata de crímenes cometidos en tres sitios, sino de un solo hecho sangriento cometido en Adam (o sus alrededores), distrito de Galaad, por donde pasa el camino hacia Siquén. Más en concreto, sugieren que una banda de sacerdotes renegados de Galaad atravesó el Jordán por Adam para participar en una insurrección en la zona occidental (quizá el episodio indicado en 7,3-7), cometiendo asesinatos por el camino. Esta opinión parece más probable que la que descubre en estos versos una contravención del primer mandamiento (sacrificios de niños).

En cualquier caso, Oseas denuncia con fuerza estos crímenes cometidos por una banda de sacerdotes. No es sólo un crimen de lesa humanidad. Es también una ruptura de la alianza con Dios, una traición al Señor (6,7). Como indicábamos antes, lealtad a Dios y al prójimo van estrechamente unidas.

Prescindiendo del verso 10, que podría referirse a la corrupción cultual (sobre todo si leemos «Betel» en vez de «Casa de Israel», como hacen muchos), 7,1 vuelve a ponernos en contacto con pecados de Efraín y maldades de Samaría. En este caso no parece tratarse exclusivamente de sacerdotes. Si advertimos la relación entre 7,2 y el episodio siguiente (repetición de «sus maldades»), los responsables hay que buscarlos entre la clase dominante, capaz de quitar y nombrar reyes (7,3-7). Y es probable que la «práctica del engaño» y las referencias al «ladrón» y las «bandas» que se extienden por las calles no debamos interpretarlas como denuncias de injusticias de tipo económico. Al menos en primera línea. Es la violencia ejercida para conseguir el poder, que repercutirá en otras muchas desgracias para el pueblo, engañado y robado por sus políticos. Quien piense que la relación entre este pasaje y el siguiente es puramente redaccional podrá ver en 7,1 la mención de otras injusticias que se producen en el país. Rudolph, por ejemplo, cree que 6,7-9 denuncia pecados contra el quinto mandamiento y 7,1 contra el séptimo y octavo. Tendríamos una variante, más concreta y enigmática, de lo dicho en 4,1-3.

5. *Una parábola* (10,11-13a)

La siguiente sección del libro (8,1-9,9) no contiene ninguna afirmación sobre el tema que tratamos. A lo sumo convendría recordar la alternativa entre la ley de Dios y el culto (8,11-13). El pueblo rechaza lo primero para limitarse a lo segundo. Es la misma postura denunciada en 6,6.

A partir de 9,9 encontramos una serie de «recuerdos históricos» o «reflexiones» sobre el pasado de Israel. Dentro de ellos sólo interesa una bella parábola, que contrasta las esperanzas y deseos de Dios con la triste realidad que le ofrece el pueblo.

10,11 «Efraín era una novilla domesticada,
le gustaba trillar.
Le eché el yugo [38] a su hermoso pescuezo,
enganché a Efraín para que arase [39],
a Jacob para que labrase.
12 "Sembrad justicia [40], cosecharéis [41] lealtad;
roturad vuestro barbecho,
y al mismo tiempo [42] buscad al Señor,
hasta que venga
y haga llover sobre vosotros la justicia" [43].

[38] Leyendo *ʿibbartî ʿol* (Rudolph, Deissler, Kuhnigk, Andersen-Freedman); *ʿol* perdido por haplografía. La vocalización *ʿibbartî* (piel) se podría interpretar como uso típico del Norte (Rudolph) y hace innecesario leer hifil *heʿebartî* (Marti, Sellin). Otros prefieren mantener el TM, pero resulta difícil encontrarle un sentido adecuado: «cuando yo pasé junto a su hermoso cuello» (Wolff, Jeremias).

[39] La traducción exacta de 11b sería: «enganché a Efraín, aró Judá, labró Jacob». Algunos autores mantienen la mención de Judá como auténtica (Wolff, Vollmer, Andersen-Freedman), aduciendo sobre todo el argumento estilístico de que luego se usan series de tres miembros: «sembrad, cosechad, roturad» (v. 12), «arasteis, cosechasteis, comisteis» (v. 13). Sin embargo, resulta extraña la mención de Judá en este contexto. Algunos la omiten como glosa (Sellin, Jeremias; Rudolph lee *śadehû)* y otros cambian en Israel (Van Hoonacker, Harper, Buss). Kuhnigk propone una curiosa distribución del verso: «Efraín debía arar, Judá debía labrar. Oh Jacob, sembrad...», leyendo *lᵉyaʿaqôb* (lamed vocativum) en vez de *lô yaʿaqôb (Nordwestsemitische Studien,* 122s); Jacob sería el nombre de la federación de todas las tribus.

[40] Entendiendo el *lamed* de *liṣdaqâ* como *lamed* de acusativo (Harper). Es más frecuente, a causa del paralelismo con *lᵉpî,* traducir la frase: «sembrad de acuerdo con la justicia» (Jeremias), «siguiendo la justicia» (Van Hoonacker); el sentido sería prácticamente el mismo que «sembrad justicia». Rudolph traduce: «sembrad como es justo *(wie es recht ist),* cosechad como corresponde a la gracia», insistiendo en que no se trata aquí de una exhortación a la justicia, sino a colaborar con la gracia de Dios recibida en la elección y liberación de Egipto, paso del mar, desierto, etc.

[41] «Sembrad... cosecharéis». Así Wolff. Harper reconoce que la traducción es correcta, pero la rechaza a causa del tercer imperativo («roturad»). Sin embargo, las dos frases iniciales sobre la siembra y la cosecha no pueden interpretarse en paralelo. El campesino sólo es libre al momento de sembrar, pudiendo elegir tal o cual semilla. A partir de ahí, la cosecha se produce de forma automática, como resultado de la actividad anterior. Por ello me parece inaceptable la interpretación de Rudolph (cf. nota precedente). El sentido de la frase es claro: si sembráis justicia cosecharéis lealtad, o, más literalmente, recibiréis una cosecha que reflejará esa lealtad. Para ello no es preciso cambiar *lᵉpî* en *lpry* (Graetz, Harper), invocando a los LXX.

[42] Así Rudolph, insistiendo en el valor copulativo del *waw.* Otros traducen «mientras es tiempo de buscar al Señor» (Vollmer), «pues es tiempo» (Harper), pero el matiz exacto parece el de simultaneidad. Basándose en LXX, algunos cambian *wᵉʿet* en *daʿat:* «roturad un surco de conocimiento» (Oettli, Sellin, Van Hoonacker, Buss, Wolff). Pero esto descompensa la frase, y, por otra parte, la expresión «roturad vuestro barbecho» se encuentra literalmente en Jr 4,3.

[43] Dos problemas principales presenta la frase. El sentido de *yrh,* que unos traducen por «enseñar» (Van Hoonacker, Vollmer) y otros por «hacer llover» (Rudolph, Jeremias, Andersen-Freedman, Buss, Kuhnigk). Ante la duda, bastantes cambian *yoreh ṣedeq* en *pᵉrî ṣedeq:* «hasta que llegue a vosotros el fruto de la justicia» (Wellhausen, Nowack, Harper, Sellin, Wolff). El segundo problema es el sentido de *ṣedeq,* que unos traducen por «justicia» (Andersen-Freedman, Wellhausen, Nowack, etc.), otros por «salvación» (Rudolph, Jeremias) y otros «derecho de la alianza» (Wolff). También cabe la posibilidad de entender *ṣedeq* como adverbio, «en abundancia» (Kuhnigk), «en el

13 Arasteis maldad, cosechasteis crímenes,
comisteis el fruto de la alevosía».

La autenticidad la acepta la mayoría, aunque algunos muestran serias reservas con respeto al v. 12, capital para nuestro tema. Vollmer, por ejemplo, lo considera añadido [44] y reduce el oráculo a los versos 11.13a, que califica de «discurso judicial» *(Gerichtsrede)*. El contenido sería: Efraín, acostumbrado antes del asentamiento en Canaán a un trabajo cómodo y libre (reflejado en la imagen de la trilla), se ve forzado por Dios en Palestina a una tarea más dura, arar y labrar. Se rebela y abandona al Señor.

Vollmer no explica la función del v. 12, y esto supone un serio inconveniente para su teoría. Aunque fuese un añadido, debe tener un sentido. Por ello, a pesar de las dificultades, es preferible leer estos versos como unidad. Hay, sin duda, un extraño cambio de imágenes. Efraín aparece inicialmente como animal, luego como labrador que siembra, cosecha, rotura. Pero, por encima de las diferencias, hay algo que unifica a estos versos: las diversas tareas, que llevan desde uncir el yugo y preparar el terreno a la siembra y la cosecha, para terminar con la comida.

Lo importante del texto es el contraste entre las esperanzas y los resultados. El pueblo no peca de indolencia y pereza. Dios le ha encomendado que are (v. 11), y ara (13). Da los pasos necesarios hasta llegar a la cosecha. Pero se ha equivocado de semilla. En vez de sembrar justicia ha favorecido el crecimiento de la maldad. Y ha cosechado crímenes en vez de afecto.

Oseas, tan concreto en otras ocasiones, se expresa aquí de forma genérica, como si la idea fuese clara y evitase trivializarla con detalles. A los comentaristas les cuesta trabajo aceptar este conciso lenguaje e intentan decir algo más. Jörg Jeremias afirma a propósito del v. 12: «La preocupación por los pobres y oprimidos, el interés práctico por los débiles y agobiados, su integración en una comunidad ... constituyen la auténtica 'entrega' *(ḥesed)*, el auténtico criterio de una actitud adecuada con el prójimo y con Dios» [45]. Es probable que Oseas estuviese de acuerdo con esta idea. Pero no se habría expresado de esa forma. El nunca habla de pobres, oprimidos, débiles. Lo que le preocupa es subrayar los grandes valores de la justicia y la lealtad, forma práctica de buscar a Dios, única garantía de una sociedad en paz.

momento oportuno», «(la lluvia) conveniente» (NBE). La idea de que Dios en un futuro enseñará la justicia (Van Hoonacker, Vollmer) parece imposible de conciliar con la exigencia anterior de sembrar justicia. La simple esperanza de recibir la «lluvia conveniente» (NBE) como fruto de una vida conforme a la justicia y la lealtad encajaría bien en el mensaje de Oseas y, sobre todo, en el de Jeremías. Sin embargo, parece preferible dar al texto mayor peso teológico: el esfuerzo humano se verá recompensado no sólo con la lluvia necesaria para el campo, sino con una lluvia de salvación y de justicia.

[44] Cf. *Geschichtliche Rückblicke,* 72s. También Volz negaba la autenticidad de 12.13a y consideraba el v. 11 desplazado. Aunque los argumentos estilísticos y lingüísticos que aducen estos autores tienen cierto peso, no son tan claros como para forzar una decisión en contra de la autenticidad.

[45] *Der Prophet Hosea,* 136.

La mayor novedad del texto radica en la última frase del v. 12: «Hasta que venga y haga llover sobre vosotros la justicia (*ṣedeq*)». En cualquier interpretación que se proponga (véase nota 43), la construcción de un mundo justo se lleva a cabo en dos etapas. En la primera, la tarea está encomendada al hombre. Pero él no lo consigue todo por sus propias fuerzas. Es preciso que Dios intervenga en un segundo momento, el definitivo, «haciendo llover» o «enseñando» esa justicia-salvación (*ṣedeq*). De forma parecida dirá Is 56,1 que la justicia humana prepara el don definitivo de Dios:

«Guardad el derecho, practicad la justicia,
que mi salvación está para llegar
y se va a revelar mi justicia (*ṣidqatî*)».

Si el v. 12 es de Oseas, expresa por vez primera la colaboración del hombre en la construcción de un mundo más justo. Idea de suma actualidad, que puede servir de estímulo a muchos cristianos. Pero el profeta no lanza las campanas al vuelo. Los contemporáneos se niegan a colaborar con el plan de Dios. Aran maldad, cosechan crímenes, deben comer un amargo alimento. El término que hemos traducido por alevosía (*kaḥaš*) se refiere en 7,3 a las intrigas políticas para deponer y nombrar reyes. Aunque Oseas no piense sólo en este tema, constituye uno de los argumentos capitales de su denuncia. Cuando la justicia y la lealtad desaparecen, se abren paso ambiciones y reyertas, con funestas repercusiones para el pueblo.

6. *Comercio fraudulento* (12,8-9)

El último texto de interés se encuentra en el c. 12, vinculado con las tradiciones sobre Jacob [46]. Se trata de un complejo literario dominado por el tema del engaño y las mentiras de Efraín/Israel, como indica el verso 1, que sirve de introducción a lo que sigue. Dentro de las distintas referencias, enigmáticas a veces y en aparente desorden, encontramos los versos 8-10, los más cercanos del libro al tema de la justicia a nivel socioeconómico:

8 «Canaán [47] maneja [48] balanza falsa,
le gusta oprimir [49].

[46] Cf. P. R. Ackroyd, *Hosea and Jacob:* VT 13 (1963) 245-259; R. B. Coote, *Hosea XII:* VT 21 (1971) 389-402; F. Diedrich, *Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hosea 12,1-13,3:* FzB 27 (Würzburg 1977); M. Gertner, *An Attempt at an Interpretation of Hosea XII:* VT 10 (1960) 272-284; H. L. Ginsberg, *Hosea's Ephraim, More Fool than Knave: A New Interpretation of Hosea 12,1-14:* JBL 80 (1961) 339-347; E. M. Good, *Hosea and the Jacob Tradition:* VT 16 (1966) 137-151; L. Ruppert, *Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea:* Bib 52 (1971) 488-504; H. Utzschneider, *Hosea,* 186-230; J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke,* 105-115.

[47] Es injustificado omitir «Canaán» como glosa posterior que intenta suavizar el texto (Duhm, Nowack, Guthe, Lindblom, Vollmer). El nombre está usado como epíteto para referirse al degenerado Israel.

[48] Lit. «en su mano».

[49] Algunos autores afirman que el tema de la «opresión» no es importante en este contexto, sino el del engaño. Cambian *ʿšq* en *ʿqb,* repitiendo el juego de palabras que se

9 Dice Efraín:
"Ya soy rico, he conseguido una fortuna;
todas mis ganancias me pertenecen.
No encontrarán en mí culpa que sea pecado" [50].
10 Pues yo, el Señor, tu Dios desde Egipto,
otra vez te haré habitar en tiendas,
como en los días de asamblea».

Aunque muchos comentaristas limitan el oráculo a los versos 8-9, si nos atenemos al texto masorético debemos añadir el 10, como hacen Rudolph y Jeremias. Tenemos así el esquema: acusación, autodefensa, condena. La acusación se mueve en la misma línea de 12,4: Jacob, desde el vientre, engaña a su hermano. Ahora, el pueblo que salió de sus entrañas actúa del mismo modo. Le gusta engañar y oprimir. Pero lo hace de forma sistemática, mediante el comercio. Y esto le merece el título de Canaán, ya que los cananeos eran famosos por su actividad mercantil. Conociendo las denuncias de Amós, no extraña que Oseas descubra el mismo fallo en sus contemporáneos. Pero no baja a detalles como Am 8,4-6. Pasa de inmediato a la autodefensa de Efraín, que reconoce haberse enriquecido, pero no admite en su conducta el menor fallo. Sus palabras contradicen la referencia anterior a las «balanzas falsas». El dilema es claro: o miente Dios o miente Jacob. También es posible que el pueblo no advierta pecado donde lo hay. Miqueas hablará de la «buena conciencia» de los explotadores, convencidos de obrar bien y estar en paz con Dios.

Pero Oseas deja claro el verdadero punto de vista. La autodefensa del pueblo no vale y se produce la condena: vuelta a las tiendas, a una sociedad ajena al comercio, carente de lujo y esplendor. El texto es tan conciso que no sería justo sacar conclusiones tajantes. Por ejemplo, ¿sugiere Oseas que la vuelta a las tiendas significará el establecimiento de una sociedad justa, sin engaños ni opresiones, o hace referencia al tema como simple castigo?

encuentra ya en 12,3b.4a (Wellhausen, Nowack, Harper). La idea es interesante, pero no se impone. Además, el engaño en terreno económico es una forma clara de opresión. Andersen-Freedman consideran extraña la construcción, tal como se entiende habitualmente, y el significado de *ʾhb;* traducen: «incluso defrauda a un aliado», idea que coincide con la tradición de Jacob engañando a su hermano; el *lamed* de *lʿšq* lo interpretan como enfático.

[50] Sigo el texto masorético, pero trasladando el *lî* de 9a a la frase siguiente con Diedrich, *Die Anspielungen,* 361. Ateniéndose al TM, es Jacob quien habla a lo largo de todo el v. 9 (por ello parece necesario completar estos versos con las palabras de Dios en el v. 10). Pero los LXX ofrecen un texto distinto, poniendo 9a en boca de Jacob y 9b en boca de Dios: «Me he enriquecido, me he hecho una fortuna». (Dios): «Todas sus ganancias no le bastarán a causa de la injusticia con que pecó». En este caso no es preciso añadir el v. 10, y el matiz del oráculo varía también notablemente. Jacob no se autodefiende, se limita a gloriarse de su fortuna. Dios le indica que no le servirá de nada, al tratarse de una riqueza lograda con injusticia. Sobre la interpretación a que se presta el TM, véase el comentario. (Siguen la interpretación de los LXX Cheyne, Wellhausen, Nowack, Oettli, Harper, Vollmer, Buss, Sellin, Van Hoonacker. Traducen de acuerdo con el TM Hitzig, Ewald, Orelli, Jacob, Rudolph, Jeremias, Andersen-Freedman, Deissler, Wolff, Coote, Diedrich).

¿Contienen sus palabras un germen de esperanza o sólo de destrucción? En el primer caso, este breve oráculo anticiparía en un siglo el anuncio de Sofonías sobre el «pueblo pobre y humilde ... que no cometerá crímenes ni dirá mentiras ni tendrá en la boca una lengua embustera» (Sof 3,12-13). Sin embargo, el contexto del c. 12 favorece la segunda postura: Oseas no habla de la vuelta a las tiendas para sugerir una forma de vida en paz y justicia, sino como castigo de las riquezas, ganadas mediante fraude, y del orgullo.

Existe una relación de oposición entre este breve oráculo y el v. 7, que muchos consideran tardío:

«Y tú, conviértete a tu Dios,
practica la lealtad *(ḥesed)* y la justicia *(mišpaṭ)*,
espera siempre en tu Dios».

Esta conducta ideal ante Dios y el prójimo (tan parecida a la exigencia de Miq 6,8) es quebrantada de inmediato, por intereses económicos. El deseo de enriquecerse lleva a engañar a los más débiles; y la abundancia de bienes hace que el hombre no espere siempre en Dios, sino que confíe en la fortuna amasada.

III. VISION DE CONJUNTO

Quien está familiarizado con el mensaje social de Amós, Isaías o Miqueas se siente desconcertado ante Oseas. Por una parte, no muestra especial preocupación por los problemas socioeconómicos y nunca menciona expresamente a las víctimas de la opresión. Una rápida referencia a las trampas en el comercio (12,8-9) o la denuncia de asesinatos y robos (4,1-2) no parecen motivos suficientes para dedicarle un capítulo.

Sin embargo, hemos visto que el tema de la justicia ocupa un puesto capital en la primera sección (1-3); en el oráculo programático (4,1-3), que sirve de «horizonte hermenéutico» a los capítulos siguientes; en el contexto de la guerra siroefraimita. La aportación en estos casos es impresionante. Sólo a partir de 6,7 va perdiendo fuerza el argumento, pero incluso en estos capítulos finales encontramos ideas de interés, como en la parábola (10, 11-13a).

Para entender a Oseas hay que tener en cuenta su época. La espiral de la violencia se extiende por el país. No son ya los ricos quienes oprimen a los pobres. Son los poderosos quienes se destruyen mutuamente, en lucha continua por el poder. La matanza de Jehú sembró de sangre la llanura de Yezrael y se cosecharon crímenes en los años siguientes. A los problemas internos de Israel se añade la lucha con Judá. Cuando se vive en estado de guerra, los temas económicos pasan a segundo plano. La vida es más importante que la comida, el salario justo o la libertad plena. La mayor injusticia es la muerte, el asesinato premeditado, la inquietud de una política a la deriva. Sacerdotes, príncipes y reyes son los responsables de esta situación y víctimas de sus propias ambiciones (7,3-7).

Oseas no se limita a lamentar el caos sociopolítico o la contravención de determinados preceptos del decálogo. Detrás de ello descubre la raíz del mal. Cuando los dirigentes religiosos rechazan el «conocimiento de Dios», ignoran sus pretensiones y deseos, el pueblo también marcha a la ruina, olvidando el afecto y la fidelidad (4,1). Intenta sustituir estas virtudes por sacrificios y holocaustos (6,6). Pero no sirve. Dios y el prójimo están estrechamente vinculados en las exigencias de la alianza, uno de los temas clave de la predicación de Oseas [51]. «Sembrar la justicia» y «buscar al Señor» (10,12) son cosas simultáneas y ambas imprescindibles. O, como dice poco antes, «practicar la lealtad y el derecho y esperar siempre en tu Dios» (12,7).

¿Espera Oseas una mejora de la situación? En 10,11-13 se muestra muy negativo. El plan de Dios era que, en un determinado momento, lloviese sobre el pueblo la justicia/salvación. Antes era preciso que éste colaborase, preparando el terreno. En vez de ello, dedicó su esfuerzo a cultivar la maldad. También 4,1-3 se cierra a la esperanza: el olvido de Dios y el odio al prójimo provoca la vuelta al «punto cero», con la desaparición de toda forma de vida en la tierra.

Sin embargo, el poema del c. 2 se muestra optimista. Las relaciones de Dios con su pueblo no terminarán en el fracaso, aunque Israel haya dado motivos para ello; triunfará el amor de Dios, que se desposa de nuevo con su mujer, regalándole esos dones que antes echábamos de menos: justicia, derecho, afecto, cariño, fidelidad, conocimiento de Dios. Con palabras distintas, anticipa Oseas lo que dirá Jeremías sobre la nueva alianza (Jr 31, 31-34). Habrá un cambio de actitud en el pueblo, que se manifestará en las relaciones con el prójimo y con Dios.

¿Cuál de estos textos tiene la palabra definitiva? Parece claro que 2, 21-22, la voz de la esperanza. A pesar de sus terribles denuncias, el libro de Oseas deja una impresión optimista. El marido traicionado supera la infidelidad de la esposa a base de amor (2,4-25). El padre ofendido siente que se le revuelven las entrañas y le resulta imposible castigar a su hijo (11,1-9). «Los amaré sin que lo merezcan» (14,5), resume un rasgo esencial del Dios de Oseas, que hallará su punto culminante en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). Por eso llegará un momento en que «romperá arco, espada y armas» (2,20), volverá la paz y la prosperidad (2,23-24).

Como condición previa, 3,4 habla de un proceso de purificación: «Muchos años vivirán los israelitas sin rey y sin príncipes, sin sacrificios y sin estelas, sin imágenes ni amuletos». La monarquía y el culto, las dos instituciones que más daño han hecho al pueblo (la primera con sus ambiciones, el segundo deformando la idea de Dios), deben desaparecer, al menos transitoriamente. En la mentalidad de Oseas, un pueblo gobernado exclusivamente por Dios y atento a sus palabras y leyes es la condición de una sociedad justa. El profeta no elabora estas ideas de forma sistemática, las deja entrever en rápidas alusiones.

[51] Cf. J. Alonso Asenjo, *La alianza en los profetas del siglo VIII, especialmente en Oseas:* «Communio» 6 (1973) 145-161.

CAPITULO V

ISAIAS

Amós y Oseas nos han puesto en contacto con la situación del Norte durante el siglo VIII. Isaías, nacido probablemente en Jerusalén, nos traslada al Sur, ya que actuó en esa capital durante un largo período de tiempo, aproximadamente del 740 al 701. Epoca difícil y compleja. Lo que Amós había entrevisto como amenaza (la invasión asiria), lo vive Isaías como realidad. Esto hace que su mensaje, como el de Oseas, se interese más por la política. Pero manifiesta en todo momento una gran preocupación por la justicia. Esta preocupación se transmitió a sus discípulos y a los redactores del libro, que nos han legado, especialmente en los caps. 1-12, la visión más completa sobre el tema.

Se plantea aquí, quizá con más fuerza que nunca, el problema de distinguir entre las palabras originales del profeta y los añadidos de los discípulos, entre la visión de Isaías y la intuición de los redactores. La diversidad de propuestas hace pensar que nunca llegaremos a una solución satisfactoria. Pero un dato puede tranquilizarnos desde el comienzo: la escuela de Isaías no ha modificado esencialmente el pensamiento del profeta; lo ha enriquecido y completado, sin apartarse de sus directrices.

Esto explica que textos como Is 9,1-6 y 11,1-5(6-9), de cuya autenticidad dudan muchos comentaristas, sean analizados en este capítulo. Relegarlos al estudio de la justicia en una época posterior (finales de la monarquía, años del exilio) carece de sentido. No se trata de bloques erráticos, sino de textos que adquieren significado en el contexto de los doce primeros capítulos y completan lo que hasta entonces se ha dicho sobre el tema.

I. LA EPOCA DE ISAIAS

Se trata de un período difícil, marcado por la amenaza asiria. No nos detendremos en las vicisitudes de la política internacional o judía [1] ni en las diversas etapas de actividad del profeta [2]. Para el tema que nos ocupa, basta recordar los datos referentes a la vida económica y social. Desde este punto de vista, la historia de Judá en la segunda parte del siglo VIII a. C. podemos dividirla en dos grandes períodos, separados por la guerra siro-efraimita.

[1] Sobre el tema, véase L. Alonso Schökel-J. L. Sicre, *Profetas* I, 97-101.

[2] *Ibíd.* I, 103-109. A la bibliografía que allí indico añádase H. Wildberger, *Jesaja*, 1577-1586.

a) La infancia y juventud del profeta *(ca.* 760-734) se desarrollan durante los últimos años del reinado de Ozías (= Azarías) y la corregencia y reinado de Yotán [3]. Es una época de prosperidad, basada en gran parte en el comercio y la agricultura. Con vistas a mejorar las relaciones comerciales, ya Amasías, padre de Ozías, reconquistó Edom (resulta imposible decidir si todo el territorio o sólo la zona norte); su hijo completó esta tarea «reconstruyendo Eilat y devolviéndola a Judá» (2 Re 14,22). Esto permitía el control de la ruta caravanera que, procedente de Arabia, se bifurcaba, poco al norte de Eilat, hacia el Mediterráneo por una parte y hacia Aram por otra. La conquista de Edom hasta el golfo de Aqaba suponía, al mismo tiempo, el dominio de sus importantes minas de metales.

Pero si quería controlar el paso de mercancías más plenamente, el rey estaba obligado a buscarles una salida al Mediterráneo. Este parece ser el motivo capital de la campaña contra Filistea y, probablemente, de las incursiones contra los árabes residentes en Gur-Baal (¿Gari?) y los meunitas (2 Cr 26,6-7) [4]. Ya que todas ellas tuvieron éxito, podemos suponer que la situación económica del reino mejoraría notablemente en tiempos de Ozías.

Por otra parte, «a Ozías le gustaba el campo» (2 Cr 26,10) y dedicó especial atención a la agricultura. «Levantó torres en el desierto y cavó muchos pozos para el abundante ganado que poseía en la Sefela y en la meseta *(mîšor);* también tenía labradores y viñadores en los montes y las huertas» (2 Cr 26,10). Resulta difícil saber si los términos *mîšor, harîm* y *karmel* se refieren en este texto a zonas geográficas concretas, igual que Sefela. Algunos autores así lo creen [5]. Tendríamos reflejada, en este caso, la extensión de la actividad agrícola y ganadera a las principales regiones de Judá. Por otra parte, las excavaciones realizadas en el Negueb demuestran la existencia de asentamientos campesinos originarios del siglo VIII a. C. Según Yeivin, este dato encaja en la política agraria de Ozías; al mismo tiempo, dichos asentamientos permitían al rey asegurar el control de Edom y la Arabá. El mismo Yeivin piensa que esta política de expansión agraria la adopta Ozías para salir al paso del gran problema de la época, que tantos estragos causó en el reino Norte: el número creciente de campesinos sin posesiones que cultivar [6].

De la prosperidad de la época de Ozías dan fe su actividad constructora (2 Cr 26,6.9) y la notable mejora del ejército, ya que «equipó a toda la tropa con adargas, lanzas, cascos, corazas, arcos y hondas», sin olvidar esos enigmáticos «artefactos inventados por un ingeniero, que lanzaban flechas y

[3] Las dificultades cronológicas de esta época son de sobra conocidas. Pero la mayoría de los autores piensa que Acaz sólo sube al trono el año 734/735 (Bright, Thiele, Schedl, Vogt, etc.), aunque Yeivin cree que éste fue corregente a partir del 743.

[4] Sobre esta cuestión, véase G. Rinaldi, *Quelques remarques sur la politique d'Azarias (Ozias) de Juda en Philistie (2 Chron. XXVI 6ss):* VTS IX, 1963, 225-235. Rinaldi no excluye que la campaña contra Filistea estuviese también motivada por intereses agrícolas y de defensa.

[5] A. Jepsen, *Karmel, eine vergessene Landschaft?:* ZDPV 75 (1959) 74s; acepta básicamente sus conclusiones Rinaldi, *Quelques remarques,* 226, nota 3.

[6] S. Yeivin, *The Divided Kingdom,* 165s.

pedruscos» y que colocó en las torres y en los ángulos de Jerusalén (2 Cr 26,11-15).

Los años de Yotán, bien fueran sólo de corregencia (Yeivin) o de corregencia inicial y reinado posterior en solitario (así la mayoría de los autores), no suponen un cambio sustancial. Los datos que poseemos presentan también una imagen positiva y optimista. Quizá llama la atención la insistente referencia a su actividad constructora (cuatro veces se repite el verbo *banâ,* «construir», en el breve espacio de 2 Cr 27,3-4). Sin embargo, si tenemos en cuenta el famoso terremoto de tiempos de Ozías (quizá Yotán era por entonces corregente) [7], dicha actividad debió ser en gran parte de «reconstrucción». No obstante, el que un rey pudiese hacer frente de inmediato a los grandes estragos del terremoto demuestra su poderío económico. Por otra parte, la campaña victoriosa contra los amonitas y el tributo que éstos debieron pagarle por tres años (2 Cr 27,5) confirman que Judá se encontraba en un buen momento. Sólo al final del gobierno de Yotán se levantan algunas nubes en el horizonte. 2 Re 15,37 indica, con palabras bastante enigmáticas: «Por entonces empezó el Señor a mandar contra Judá a Razín, rey de Damasco, y a Pécaj, hijo de Romelía». No parece que se trate aún de la guerra siro-efraimita propiamente dicha, pero se está preparando el terreno para ella.

Todos los datos anteriores reflejan una prosperidad económica durante la infancia y juventud de Isaías, acompañada de una sobredosis de orgullo y de culto a los logros terrenos. Así lo confirman las palabras del profeta [8]:

«Su país está lleno de plata y oro
y sus tesoros no tienen número;
su país está lleno de caballos
y sus carros no tienen número;
su país está lleno de idolillos... [9]
adoran la obra de sus manos,
lo que han hecho sus dedos» (Is 2,7-8).

[7] La fecha del terremoto no es segura. Aunque Yeivin lo data en el año 749, otros autores se limitan a indicar una fecha próxima a mediados del siglo VIII.

[8] G. Pettinato, *Is 2,7 e il culto del sole in Giuda nel secolo VIII av. Cristo:* OrAnt 4 (1965) 1-30, niega que la época de Ozías y Yotán fuese de prosperidad económica; por eso interpreta este texto de Isaías de forma religiosa y cultual. Para él, «plata y oro» designan dioses; *ʾoṣar,* que además de «tesoro» significa también el cofre donde se guardaban los rollos de la Torá, se referiría en este caso a los cofres de los dioses paganos; los caballos están en relación con el culto al sol. Basándose en Pettinato, Vermeylen piensa que «la mención del oro y de la plata en Is 2,7 podría proceder de una confusión de la palabra *mibṣar* («plaza fuerte»: Miq 5,10) con *bèṣèr* («oro, metal precioso»). Y que la inserción del tema del oro y de la plata «motivó a su vez el empleo de la palabra *ʾoṣrotayw» (Du prophète Isaïe,* 138). Ambas interpretaciones resultan artificiosas y parten de una desconfianza injustificada con respecto a los datos de 2 Re y 2 Cr.

[9] El paralelismo con las frases anteriores hace pensar que se ha perdido medio verso. Desde Duhm se propone con frecuencia: «y sus imágenes no tienen número», o algo semejante.

b) De la guerra siro-efraimita hasta la gran derrota del reino Sur (años 734-701), durante los reinados de Acaz y Ezequías. La situación cambió notablemente en estos años. Tres datos considero de especial interés:

— La guerra siro-efraimita provoca la pérdida de Eilat (2 Re 16,6), con el consiguiente perjuicio para el comercio y la industria. Al mismo tiempo, ya que Acaz acude a los asirios para verse libre de israelitas y sirios, en adelante deberá pagar tributo anual, prescindiendo de «la plata y el oro que había en el templo y en el tesoro de palacio», enviados en un primer momento al rey de Asiria para conseguir su protección (2 Re 16,8).

— La difícil situación política y económica del reino Norte provocó la llegada de numerosos israelitas a Judá. No tenemos testimonios escritos, pero el sentido común lo sugiere y la arqueología podría confirmarlo. La invasión y deportación de Tiglatpileser III (2 Re 15,29), la rebelión posterior del 725, la caída de Samaría en 722 y la gran deportación del 720 (2 Re 17,1-6) debieron mover a muchos israelitas a buscar refugio en el reino hermano. Así se explica también que la redacción definitiva del libro de Oseas sea de origen judío y la difusión en el sur de tradiciones y documentos del norte, entre los que ocupa un puesto capital el primitivo Deuteronomio. Para la historia social y económica de Judá, este hecho parece haber traído graves consecuencias. Según Bardtke [10], muchos de esos israelitas eran ricos y quisieron asegurar su futuro acumulando campos y casas; surge entonces en el sur un fenómeno desconocido hasta la época: el latifundismo, denunciado por Is 5,8-10 y Miq 2,1-4.

— Desde el año 715 en adelante (cuando Ezequías alcanza la mayoría de edad y comienza a gobernar), es casi seguro que gran parte de los ingresos se dedican a preparar una posible rebelión contra Asiria, para librarse del tributo anual. Dicha rebelión, que estuvo a punto de llevarse a cabo en los años 713-711 (cf. Is 20), estalló con terribles consecuencias en 705-701. Es posible que los tesoros de que habla 2 Re 20,13 estuviesen destinados a la guerra; también el acueducto de 2 Re 20,20 pudo ser construido con vistas a aprovisionar de agua a la ciudad durante un probable asedio.

Después del año 701, la situación económica de Judá fue trágica. Ezequías debe pagar un fuerte tributo a Asiria (2 Re 18,14-16) y pierde 46 fortalezas, que pasan a manos de los filisteos [11].

II. ANALISIS DE LOS TEXTOS

Las afirmaciones capitales de Is 1-39 sobre el tema de la justicia se encuentran en los once primeros capítulos y en 32-33. De estos textos, unos proceden del profeta, otros de sus discípulos. Sobre todo los capítulos 32 y 33 ofrecen numerosos indicios que los relacionan con el período posexílico,

[10] H. Bardtke, *Die Latifundien in Juda während der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts v. Chr. (Zum Verständnis von Jes 5,8-10)*, en *Hommages à A. Dupont-Sommer* (París 1971) 235-254.

[11] Véase el relato de Senaquerib en ANET 287b-288a.

aunque no faltan defensores de la autenticidad. En cuanto a los oráculos contenidos en Is 1-11, se plantea el mismo problema que con Amós. No son piezas independientes; aunque fuesen pronunciados en una situación concreta, hoy forman parte de un conjunto, al que dan sentido y por el que son reinterpretados. Esto obliga a situar cada texto en su bloque correspondiente. La tarea no es fácil, porque la subdivisión de estos capítulos se presta a mucha controversia.

Por ejemplo, no es claro si la primera unidad termina en 1,31, como piensa la mayoría, o se prolonga hasta 2,5 (Fohrer, Ackroyd, etc.). El problema más complejo lo plantea la relación entre 5,1-30 y 9,7-10,4. El hecho de que en 5,8-23 tengamos una serie de seis «ayes» nos anima a relacionarla con 10,1-4a, donde encontramos el séptimo. Al mismo tiempo, en 5,25 aparece una frase («y con todo eso no se aplaca su ira, sigue extendida su mano»), que se convertirá en estribillo del poema 9,7-21 (cf. 9,11.16. 21), para reaparecer en 10,4b. Esto demuestra que el c. 5 estaba inicialmente vinculado a 9,7-10,4. La separación tuvo lugar cuando se introdujo el «Memorial sobre la guerra siro-efraimita» (6,1-9,6). El problema consiste en saber si esta ruptura es fruto del azar, debida a un error del copista que confundió las páginas, o intencionada, para seguir denunciando al reino Norte después de lo ocurrido durante la guerra. Esto último ayuda a tener una visión más coherente de Is 1-11. Entonces, ¿a qué debemos ser fieles? ¿Al hipotético texto primitivo o a la redacción última? Creo que a ésta. Por otra parte, este método no distorsiona ni empobrece el mensaje originario. Reconociendo de antemano que toda subdivisión es hipotética, sigo la propuesta por R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe* (Roma 1973), al que me remito para mayor profundización. Por consiguiente, analizaremos los textos sobre la justicia dentro de los bloques siguientes: 1) Is 1; 2) 2-4; 3) 5,1-24; 4) 5,25-9,6; 5) 9,7-10,19; 6) 10,20-11,16.

1. *El capítulo primero de Isaías* [12]

Ya desde el comienzo queda de manifiesto la importancia del tema que nos ocupa. De los distintos oráculos que integran el capítulo, cuya relación esbozaremos más adelante, dos de ellos (1,10-17 y 1,21-26) se refieren a él. El primero relaciona la exigencia de justicia con la crítica al culto, en línea muy parecida a la de Am 5,21-24.

[12] Además de los comentarios, cf. K. Budde, *Zu Jesaja 1-5:* ZAW 49 (1931) 16-40 y 182-211; 50 (1932) 38-72; G. Fohrer, *Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas:* ZAW 74 (1962) 251-268; D. R. Jones, *Exposition of Isaiah Ch. 1:* ScotJT 17 (1964) 463-477; 18 (1965) 457-471; 19 (1966) 319-327; 21 (1968) 320-329; J. Negenman, *De verkondiging van Jesaja 1,1-31:* «Tijdschrift voor Theologie» 21 (1981) 3-27; S. Niditch, *The Composition of Isaiah 1:* Bib 61 (1980) 509-529; L. G. Rignell, *Isaiah Chapter 1. Some exegetical remarks with special reference to the relationship between the text and the book of Deuteronomy:* ST 11 (1957) 140-158; E. Robertson, *Isaiah Chapter 1:* ZAW 52 (1934) 231-236; J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique* I, 37-111. A propósito de los veinte primeros versos, J. Harvey, *Le plaidoyeur prophètique contre Israël après la rupture de l'alliance* (Montreal 1967) 36-42; Y. Gitay, *Reflections on the study of the prophetic discourse. The question of Isaiah I, 2-20:* VT 33 (1983) 207-221.

1,10 «Oíd la palabra del Señor, príncipes de Sodoma;
escuchad la enseñanza de nuestro Dios, pueblo de Gomorra.
11 ¿Qué me importa el número de vuestros sacrificios?
—dice el Señor—.
Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones;
la sangre de novillos, corderos [13] y machos cabríos no me agrada.
12 Cuando entráis a visitarme [14] (...?) [15],
¿quién os pide [16] esto al pisar mis atrios?
13 No me traigáis más dones vacíos,
el incienso [17] me resulta execrable.
Novilunios, sábados, asambleas [18]...
no aguanto iniquidad [19] y festividad.
14 Vuestras solemnidades y fiestas las detesto;
se me han vuelto una carga que no soporto más.

[13] Algunos omiten *kbšym* por faltar en G y aduciendo que este término, a diferencia de *ʾylym* y *krym,* nunca aparece junto con *ʿtwdym* (Ehrlich, Feldmann, Fischer, Eichrodt, Wildberger, Niditch). Procksch lo mantiene por motivos métricos. De hecho, como indicaremos más adelante, Isaías parece pretender una amplitud creciente de las frases.

[14] Lit. «ver mi rostro», término técnico para significar la visita al templo (cf. Ex 23,15; 34,23s). La puntuación normal sería infinitivo constructo *Qal, lirʾot.* Los masoretas cambiaron en *nifal,* «para ser vistos por mí», por respeto a Dios y para indicar la imposibilidad de que un hombre vea a Dios y siga con vida.

[15] Muchos autores piensan que después de 12a se ha perdido una frase (Procksch, Feldmann, Fullerton, Wildberger, Niditch). Wildberger completa: «cuando venís a visitarme cargados de dones...».

[16] Lit. «¿Quién pide esto de vuestras manos?». Ehrlich objeta que *bqš myd* sólo puede significar hacer a alguien responsable de algo, pedirle cuentas. Por eso cambia *mydkm* por *meʾittᵉkem (Randglossen,* 4,5). Pero este cambio no parece necesario. Algunos autores, siguiendo a G, terminan la frase en *mydkm* (Duhm, Gray, Eichrodt), uniendo *rms ḥṣry* al verso siguiente, que algunos consideran sobrecargado, e intentan restaurar en su pureza originaria, suprimiendo diez (Haupt) u once (Marti) palabras. Sigo la estructura de la BHS, la habitual entre los comentaristas. Una propuesta distinta en Gray.

[17] La traducción de *qᵉṭoret* por «incienso» parece la más adecuada en el contexto, ya que la de «humo de los sacrificios» nos haría volver a un tema abandonado a partir del v. 12. Según De Vaux, «la palabra hebrea *qᵉṭoret* significa lo que se convierte en humo y puede designar todo sacrificio quemado en el altar, así probablemente 1 Sm 2,28; Is 1,13; en el lenguaje propiamente cultual se aplica a las ofrendas de aromas, siendo la expresión completa *qᵉtoret sammîm» (Instituciones del AT,* 537). Ya que para «incienso» existe el término *lᵉbonâ,* podríamos traducir *qᵉṭoret* simplemente por «perfumes». Sobre el tema, véase M. Haran, *The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual:* VT 10 (1960) 113-129.

[18] Según Ehrlich, *ḥdš* y *šbt* son indicaciones temporales de *qrʾ mqrʾ.* No se trataría de tres ocasiones distintas, sino de las asambleas celebradas en novilunio y sábado *(Randglossen,* 4,6).

[19] Siguiendo a G, es frecuente cambiar *ʾwn* («iniquidad, crimen») por *ṣwm,* «ayuno», para incluir esta práctica en la enumeración (Gray, Kaiser, Fullerton, Niditch), a veces uniendo esta palabra y la siguiente al v. 14. Con ello se cambia una frase que es fundamental para entender la postura de Isaías sobre el culto, convirtiendo al profeta en un crítico radical del mismo. Ya que Aquila, Symmaco y Theodoción coinciden con el texto hebreo, y que el ayuno no desempeñaba todavía un papel importante en la época preexílica, parece preferible mantener el original.

15 Cuando extendéis las manos, cierro los ojos;
aunque multipliquéis las plegarias, no os escucharé.
Vuestras manos están llenas de sangre.
16 Lavaos, purificaos,
apartad de mi vista vuestras malas acciones,
17 cesad de obrar mal, aprended a obrar bien.
Preocupaos por el derecho, enderezad al oprimido [20],
defended al huérfano, proteged a la viuda [21].

El primer problema que plantea el texto es el de su delimitación. Mientras unos autores consideran unidad los versos 10-17 [22], otros relacionan estrechamente con ellos los versos 18-20 [23]. En favor de la primera postura se aduce que 10-17 ofrecen el mismo desarrollo que Am 5,21-24 y que 18-20 son redaccionales, por su vocabulario poco isaiano y las afinidades con el estilo sacerdotal y deuteronómico. En favor de la segunda se aduce el género literario [24] y también podría indicarse el desarrollo parecido de Is 58,1-12, donde el contraste culto-justicia va acompañado de unas promesas para el futuro.

Dos datos contradictorios parecen claros: 1) los versos 10-17 ofrecen un sentido perfecto, y si no tuviésemos 18-20 nadie los echaría de menos; 2) los versos 18-20, por sí solos, tienen poco o ningún sentido. ¿Cómo salir del dilema? Pienso que los versos 18-20 hay que considerarlos en relación con lo anterior; pero no sólo con 10-17, sino también con los primeros oráculos del capítulo. La mención de «vuestros pecados» (v. 18) hace referencia a la «gente pecadora, pueblo cargado de culpas» (v. 4). La promesa de «comer *(ʾkl)* lo sabroso de la tierra *(ʾdmh)*» (v. 19) aparece en contraste con «vuestros campos *(ʾadmatkem)*, ante vosotros, los devoran *(ʾkl)* extranjeros» (v. 7). Sin olvidar la mención de Sodoma y Gomorra en vv. 9 y 10.

Por consiguiente, no es extraño que algunos defiendan la unidad literaria, aunque sea redaccional, de los versos 2-20 (Skinner, Gitay, Barth, Vermeylen) o de 4-20 (Niditch). Sí asombra que algunos propongan como unidad 2-17 (Duhm, Marti, Gray), sin percibir la relación de 18-20 con lo anterior. Y la misma postura de Harvey, que descubre un «pleito» *(rîb)* en 2-3.10-20, revela una falta de comprensión del conjunto, condicionada por la aplicación milimétrica de un esquema preconcebido.

[20] Así Fischer, Feldmann, Kaiser, Procksch, Alonso Schökel, algunos vocalizando *ḥamûṣ*. Otros traducen: «corregid al opresor» (Duhm, König, Eichrodt, Young, Gray, Auvray). Es imposible una decisión categórica. Pero, en favor de la primera traducción, podemos aducir que Isaías no considera a las autoridades y personas importantes a las que se dirige distintas de los opresores. Son ellas mismas quienes tienen «las manos llenas de sangre».

[21] Lit. «haced justicia al huérfano, juzgad la causa de la viuda».

[22] Ehrlich, Gray, Robinson, Cheyne, Lagarde, Eichrodt, Jones, Fohrer, Penna, Wildberger, Young, Vermeylen.

[23] Procksch, Fischer, Feldmann, Steinmann, Kaiser, Waard, Schroors, Auvray, Alonso Schökel, Lack, Herntrich, Koppe, König, Negenman.

[24] Harvey y Alonso Schökel consideran el texto un *ryb*, que exige necesariamente la inclusión de 18-20.

Antes de fijarnos en el mensaje de la redacción definitiva estudiaremos 10-17, que parecen haber formado una unidad originariamente independiente. Es frecuente fechar este oráculo en la primera etapa de Isaías (740-734). La abundancia de sacrificios, el esplendor del culto, nos sitúan en aquella época de prosperidad. La estructura es muy simple. Tras una invitación a escuchar (v. 10), se rechaza el culto practicado por esas personas (vv. 11-15) y se exige a cambio la práctica del derecho y el interés por los más necesitados (vv. 16-17).

El oráculo es una «instrucción» *(torâ)* [25] dirigida a las autoridades *(qᵉṣînîm)* [26] y al pueblo *(ʿam)*. Esto plantea ya el primer problema. ¿Critica Isaías a todo el pueblo, o sólo a un sector del mismo? Una solución consistiría en interpretar *ʿam* en el sentido de «gente importante», igual que han propuesto bastantes autores para Job 12,2 [27]. Según esto, la introducción al oráculo habría que traducirla:

> «Oíd la palabra del Señor, autoridades de Sodoma,
> escuchad la enseñanza de nuestro Dios,
> gente importante de Gomorra».

Se acepte o no esta hipótesis, es claro que Isaías no condena a todo el pueblo sino a personas que tienen «las manos llenas de sangre» (v. 15), mientras aboga por ese grupo, mucho más numeroso, de personas débiles, que se concreta en oprimidos, huérfanos y viudas. Este contraste, evidente en los otros oráculos isaianos, conviene tenerlo presente desde el principio para no simplificar el problema. El sector rico y poderoso de Jerusalén es el que se compara con Sodoma y Gomorra. Con ello se subraya su pecado y queda clara la posibilidad de un castigo divino.

Sin embargo, Isaías no ve la corrupción de la capital en la línea sexual de aquellas dos ciudades (Gn 19). Si lo hubiese expuesto así, habría encontrado la aprobación de muchos de sus oyentes. Pero él se fija en algo distinto, desconcertante para un israelita piadoso. Jerusalén no está pervertida por las desviaciones sexuales, sino por las desviaciones cultuales.

[25] El tipo concreto de «instrucción» (sacerdotal, profética, sapiencial) es muy debatido. Cf. J. Jensen, *The Use of torâ by Isaiah*, 68-84.

[26] El título *qaṣîn* tiene a veces sentido militar y a veces político. En Jos 10,24 se refiere a los oficiales del ejército *(qᵉṣînê ʾanšê hammilḥamâ)*; también Jefté es elegido *qaṣîn* con vistas a la guerra contra los amonitas (Jue 11,6.11). El sentido de jefe militar parece tenerlo también en Is 22,3 y Dn 11,8. Sin embargo, en Is 1,10; 3,6.7; Miq 3,1.9; Prov 25,15 parece significar autoridad política. El último texto en que aparece este título es difícil de clasificar en uno de los apartados anteriores (Prov 6,7). Según Procksch, el matiz concreto es el de juez, como cadí en árabe: «En Jerusalén, esta rara palabra designa a los miembros de la magistratura» *(Jesaja*, 37). Van der Ploeg propone la siguiente evolución: «En árabe, el cadí es el juez; en hebreo, el *qaṣîn* es el hombre que debe decidir, zanjar una cuestión; por consiguiente, 'mandar'. El uso, influido quizá por los dialectos vecinos, ha dado a *qaṣîn* un sentido militar, pero el de 'jefe' no parece haber desaparecido» *(Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres:* RB 57 (1950) 42-61; cf. 52.

[27] Capellus, Fohrer, Pope, Gordis y los diccionarios de BDB, KBL y Zorell. Más hipotético sería relacionar *ʿam* con la raíz *ʿmm*, «ser fuerte», como sugieren Blommerde y Dahood para este mismo texto. Cf. Alonso/Sicre, *Job* (Madrid 1983) 212.

Los versos 11-15 contienen una crítica de los sacrificios de comunión *(zebaḥ)*, que intenta fomentar la unión con la divinidad, repartiendo la víctima entre Dios, el sacerdote y el oferente [28]; de los holocaustos *(ʿolâ)*, que suponían el máximo desprendimiento, ya que toda la víctima se quemaba, después de derramar la sangre sobre el altar; de las ofrendas vegetales *(minḥâ)*, que sólo se ofrecían en casos especiales y la mayoría de las veces eran el complemento de un sacrificio sangriento; del incienso *(qeṭoret)*, enormemente costoso [29]; de los novilunios, sábados y asambleas; de las grandes fiestas anuales *(ḥodeš)* e incluso de las oraciones [30].

Dios no puede reprochar en este caso desinterés por el culto. No ocurre aquí como más tarde, en tiempos de Malaquías, cuando se ofrecen al Señor «víctimas robadas, cojas y enfermas» (Mal 1,13). Más bien impresiona la abundancia y calidad de los animales: carneros, cebones, novillos, corderos, machos cabríos. Es una inundación de carne, grasa y sangre, que desborda los altares y los quemaderos del templo, con humo que se mezcla al olor del incienso y reuniones multitudinarias de fieles que alzan sus manos y multiplican sus plegarias. El cuadro dibujado por Isaías, fundiendo en una sola imagen elementos dispares, provoca una sensación de agobio, casi de náusea. Y no sólo para nuestra sensibilidad de hombres modernos. También a Dios le repugna.

A nivel literario, esto lo expresa Isaías con la amplitud creciente de las frases, que sólo se capta plenamente en hebreo:

rob zibḥekem (11a)
ʿolot ʾêlîm weḥeleb merîʾîm (11ab)
dam parîm ûkebašîm weʿattûdîm (11b)

(El número de vuestros sacrificios
holocaustos de carneros, grasa de cebones,
la sangre de novillos, corderos y machos cabríos).

Y a esta abundancia creciente de ofrendas corresponde un rechazo creciente por parte de Dios: «¿qué me importan?» *(lammâ lî)*, «estoy harto»

[28] Sobre éste y otros tipos de sacrificios, así como las restantes actividades cultuales, véase R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 528-548.

[29] En el libro III de sus *Historias*, hablando de los tributos y productos que recibe el rey Darío, menciona Heródoto como típicos de Arabia «el incienso, la mirra, la casia, el cinamomo y el lédano». A excepción de la mirra, todos los otros eran muy difíciles de conseguir. Los mercaderes, para justificar sus elevados precios, contaban historias maravillosas sobre las molestias y peligros que suponía la obtención de estos aromas. A propósito del incienso dice Heródoto que «lo recogen humeando estoraque... pues unas serpientes aladas, pequeñas en dimensiones, variadas en aspectos, custodian esos árboles productores de incienso, muchas en cantidad alrededor de cada árbol... y no son retiradas por ninguna otra cosa, sino por el humo del estoraque» *(Historias* III, 107).

[30] La «elevación de las manos» era un gesto que acompañaba con frecuencia a la oración (1 Re 8,22.54; Ex 9,33; Esd 9,5), hasta el punto que «extender las manos al Señor» equivale a «suplicar» (Ex 9,29). Isaías sigue el ritmo normal del orante, que primero extiende las manos y luego comienza sus plegarias. Pero Dios lo rechaza todo, porque advierte en seguida que las manos están manchadas de sangre.

(śabaʿtî), «no me agrada» *(loʾ ḥapaṣtî)*. Rechazo que continúa en aumento al decir que no pide dones cuando vienen a visitarlo [31]; al considerar el incienso como algo execrable; al indicar que las fiestas y solemnidades las detesta y le resultan insoportables; al cerrar ojos y oídos ante las oraciones.

Todo el sistema cultual queda en entredicho tras esta enumeración, la más exhaustiva que encontramos en un texto profético. Dejemos para más adelante la cuestión de si Isaías critica al culto por sistema o sólo por la forma en que se lleva a cabo. Lo cierto es que estos versos terminan con la acusación de que «vuestras manos están manchadas de sangre» (15b). Después de ella cabría esperar una condena a muerte de los culpables. Pero lo que sigue es una exhortación, con nueve imperativos que avanzan cada vez más en sus exigencias. Los dos primeros («lavaos, purificaos») piden lo imprescindible, dadas las circunstancias. Pero no se trata sólo de cubrir las apariencias. Hay que cambiar radicalmente el comportamiento y la actitud ante la vida. Los cuatro imperativos siguientes se agrupan en binas, que pasan de la desaparición de lo negativo («apartad de mi vista vuestras malas acciones», «cesad de obrar el mal») a la implantación de lo positivo («aprended a obrar el bien», «preocupaos por el derecho»). Son frases que corren el peligro de perderse en vaguedades. Por eso los tres últimos imperativos concretan sus exigencias. El «bien» y el «derecho», abstractos a primera vista, se realizan en la preocupación por las personas más débiles: «enderezad al oprimido, defended al huérfano, proteged a la viuda».

Aparecen aquí, por vez primera, las dos clases de personas que más preocuparán a Isaías: huérfanos y viudas (cf. 1,23; 10,2). No es este profeta el primero en interesarse por su trágico destino [32]. Antes de él lo hicieron otros en el antiguo Oriente y en Israel [33]. La ley del Código de la Alianza: «No explotarás a viudas ni huérfanos» (Ex 22,21) es anterior a Isaías. Quizá también la maldición contenida en el llamado «Dodecálogo siquemita»: «Maldito quien defraude su derecho al emigrante, al huérfano y a la viuda» (Dt 27,19) [34]. Aunque la serie «emigrantes *(ger)*, huérfanos y viudas» es frecuente en textos posteriores a Isaías [35], otros pasajes del Deuteronomio parecen bastante antiguos (24,19.20.21), y en uno de ellos se exige: «No

[31] El v. 12b es difícil, ya que parece faltar algo (cf. nota 15). Muchos autores refieren *zoʾt* («esto») a los dones que los fieles presentan. En tal caso, la afirmación de Isaías iría en contra de lo prescrito en Ex 23,15: «No te presentarás a mí con las manos vacías».

[32] Sobre la situación de huérfanos y viudas véase C. van Leeuwen, *Le développement du sens social*, 26-31; Davies, *Prophecy and Ethics*, 102-106.

[33] Cf. J. Fensham, *Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature:* JNES 21 (1962) 129-139; R. D. Patterson, *The Widow, the Orphan and the Poor in the Old Testament and the Extrabiblical Literature:* BibSac 130 (1972) 223-234; I. Weller, *Zum Schicksal der Witwen und Waisen bei den Völkern der Alten Welt:* «Altertum» 31 (1981) 157-193.

[34] Este «dodecálogo» lo considera Von Rad «una lista muy antigua» *(Teología del AT* I, 247).

[35] Jr 7,6; 22,3; Zac 7,10; Dt 14,29; 16,11.14; 26,12.13. En estas citas del Deuteronomio aparecen junto a los levitas, que se han empobrecido probablemente a causa de la centralización del culto.

defraudarás el derecho del emigrante y del huérfano ni tomarás en prenda las ropas de la viuda» (24,17).

Curiosamente, la «ética sapiencial», que algunos consideran reflejo de la tribal, se interesa poco por estos grupos. Las viudas sólo son mencionadas en Prov 15,25 («El Señor arranca la casa del soberbio y planta los linderos de la viuda»), y los huérfanos, sólo en Prov 23,10 («No remuevas los linderos antiguos ni te metas en la parcela del huérfano»). Pero es curioso, e importante, que estos dos proverbios relacionan a dichos grupos con el problema de la posesión de la tierra. No debe extrañarnos. La mujer, al perder al marido, o el muchacho, al quedar sin padre, podían verse envueltos en graves problemas que los llevasen a perder sus posesiones. Aunque la sabiduría antigua trató poco el tema, el libro de Job habla a menudo de estos grupos. Y, si bien su redacción es posterior a Isaías [36], el cuadro que presenta refleja situaciones de todos los tiempos:

«Como hombre poderoso, dueño del país,
privilegiado habitante de él,
despedías a las viudas con las manos vacías,
hacías polvo los brazos de los huérfanos»
(Job 22,8-9: acusación de Elifaz a Job) [37].

«Los malvados mueven los linderos,
roban rebaños y los apacientan;
se llevan el asno del huérfano
y toman en prenda el buey de la viuda»
(Job 24,2-3: Job, denunciando la injusticia en el mundo).

«El abismo (arrebata) al pecador (...).
porque maltrataba a la estéril sin hijos
y no socorría a la viuda».
(Job 24,19.21: Sofar [38], ofreciendo la teoría tradicional).

«Yo libraba al pobre que pedía socorro
y al huérfano indefenso,
recibía la bendición del vagabundo
y alegraba el corazón de la viuda»
(Job 29,12-13: autodefensa de Job).

«Si negué al pobre lo que deseaba
o dejé consumirse en llanto a la viuda,
si comí mi pan yo solo sin repartirlo con el huérfano»...
(Job 31,16-17: autodefensa de Job).

Es importante conocer estos textos para entender lo que exige Isaías al decir: «Defended al huérfano, proteged a la viuda» (1,17). Los dos verbos,

[36] Sobre la fecha de redacción, cf. Alonso/Sicre, *Job*, 68-75.
[37] Sobre los problemas del texto y de la interpretación del v. 8 véase Alonso/Sicre, *Job*, 331s.
[38] Sobre la atribución de estas palabras a Sofar, cf. Alonso/Sicre, *Job*, 46-50.

špṭ y *ryb,* se usan a menudo en contexto judicial. Es evidente que, cuando a huérfanos y viudas les arrebatan sus campos, les roban el asno o toman en prenda el buey, son los jueces quienes deben impedir estos desmanes. En los otros textos en que Isaías vuelve a ocuparse de huérfanos y viudas (1,23; 10,2), el aspecto legal parece el más importante. Pero, como indica Wildberger[39], la justicia que el Antiguo Testamento exige a los jueces no es la «iustitia distributiva», que da a cada uno lo suyo, sino la «iustitita adiutrix miseri», la que protege al desgraciado. También es injusticia despedir a las viudas con las manos vacías, no socorrerlas, dejarlas consumirse en llanto. Y es justicia librar al huérfano indefenso, repartir el pan con él, alegrar el corazón de la viuda[40].

Por eso no podemos interpretar el texto de Isaías a partir de las prescripciones legales contenidas en Ex 22,21; Dt 24,17; 27,19. El profeta no se limita a lo que no se debe hacer. El va más adelante, se expresa de forma positiva. Pretende que imitemos la conducta de Dios, que «hace justicia al huérfano y a la viuda» (Dt 10,18), es «padre de huérfanos, defensor de viudas» (Sal 68,6), «sustenta al huérfano y a la viuda» (Sal 146,9).

El hombre, a través del culto, intenta agradar a la divinidad, reconoce el puesto capital de Dios en su vida. Pero Isaías recuerda que no hay mejor forma de agradar a Dios que la de interesarse por las personas que él más ama[41].

[39] *Jesaja,* 47s.

[40] El paralelo oriental más exacto lo tenemos en la epopeya de Aqhatu (KTU 1.17 V 6-8 = KTU 1.19 I 21-25):

«Danilu se sentó a la entrada de la puerta,
entre los nobles que se reúnen en la era,
a juzgar la causa de la viuda,
a dictaminar el caso del huérfano».

Pero la epopeya de Kirta (KTU 1.16 V 45-50) deja claros ambos aspectos (el de justicia y el de protección), cosa que a veces no se tiene en cuenta por citar sólo las primeras frases. El texto íntegro dice:

«No has juzgado la causa de la viuda
ni dictaminado el caso del oprimido
ni arrojado a los depredadores del pobre.
En tu presencia no has alimentado al huérfano
ni a tus espaldas a la viuda».

(Trad. de G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán,* Madrid 1981).

[41] Considero inaceptable la interpretación de Rignell: «Las exigencias del profeta no se dirigen directamente a cuestiones morales como opuestas al culto, sino a la fidelidad a la alianza en cuanto opuesta al culto a los ídolos (...). Interpretamos los versos 16-17 como una exhortación al pueblo a mantener la alianza y tener en cuenta sus obligaciones en vez de practicar un culto pagano» *(Isaiah Chapter I:* ST 11 (1957) 140-158, especialmente 150s). Prescindiendo de que Isaías no menciona la alianza ni los cultos paganos, Rignell tiene la «virtud» de volver abstracto el lenguaje tan concreto del profeta y de eliminar a las personas (oprimidos, huérfanos, viudas) para proponer un mensaje impersonal y anodino.

¿Critica Isaías al culto en cuanto tal? Es cuestión muy debatida, aunque hoy existe más acuerdo entre los comentaristas. Por citar algunos ejemplos, Procksch mantuvo una postura algo confusa. Tras afirmar que «el culto no es rechazado en sí mismo, sino por la inmoralidad de quienes lo practican [42], dice poco después que «Isaías rechaza el culto como fundamento de la comunión entre Dios y el pueblo» [43], añadiendo luego que «Yahvé no rechaza la fiesta en sí misma, sino la que se celebra indignamente»; y, hablando de la oración: «Precisamente aquí se observa que no es el culto como servicio divino lo que se rechaza, sino su contenido carente de espíritu» [44]. Hentschke, que reproduce literalmente las palabras de Procksch: «Tanto aquí (Is 1,10-17) como allí (Am 5,21-24) se rechaza el culto como fundamento de la comunión entre Dios y el pueblo», se mantiene fiel a esta idea, rechazando todo tipo de componendas. El culto sólo sirve para revelar el pecado del pueblo, y no se trata de unir lo ético con lo cultual [45]. Fohrer, sin embargo, adopta una postura más objetiva: «De hecho, Isaías no emite ningún juicio sobre el culto israelita de su tiempo, sino sobre un aspecto, quizá el más importante, con respecto a la forma en que se practica. Hablando con exactitud, no critica al culto, sino a los hombres que lo practican (...). Isaías no rechaza el culto en modo alguno, sino la forma superficial en que se lleva a cabo, con la boca y los labios, no con el corazón» [46]. Esta misma es la postura de Wildberger [47] y de la mayoría de los autores recientes.

De hecho, el pasaje ofrece dos claves interpretativas de importancia. La primera se encuentra en 13b, hablando de las fiestas: «No aguanto reuniones y crímenes». La segunda en 15b, a propósito de la oración: «Vuestras manos están llenas de sangre». Por consiguiente, lo que critica el profeta no es el culto en cuanto tal, sino el que va acompañado de iniquidades e injusticias, el que se lleva a cabo sin tener en cuenta a las personas que sufren y están oprimidas a nuestro alrededor. Oprimidas precisamente por las personas que acuden al templo. Esta idea se ve corroborada por la insistencia con que el profeta habla de *vuestros* sacrificios, *vuestras* fiestas, *vuestras* manos, *vuestros* novilunios, *vuestras* solemnidades, *vuestras* oraciones. Lo que irrita a Dios no son estas prácticas, sino las personas que las llevan a cabo [48].

En consecuencia, debemos evitar dos peligros: 1) utilizar este texto para criticar sistemáticamente al culto; 2) aprovechar que este texto no critica al culto por sistema para seguir uniendo «festividad e iniquidad».

[42] *Jesaja I:* KAT IX, 37.
[43] *Op. cit.,* 38.
[44] *Op. cit.,* 41.
[45] *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus:* BZAW 75 (1957) 94-103.
[46] *Jesaja 1 als Zusammenfassung,* 158s.
[47] *Jesaja:* BK X/1, 38.
[48] Con esto no quiero decir que la mentalidad de Isaías coincida con la de los otros profetas. Amós, Miqueas y Jeremías parecen haber mantenido, al menos en ciertos momentos, una postura más radical.

El segundo oráculo de claro contenido social es 1,21-26, entonado inicialmente como una elegía *(qinâ)* [49].

21 ¡Cómo se ha vuelto una ramera la villa Fiel!
Antes llena de derecho, morada de justicia,
y ahora de asesinos [50].
22 Tu plata se ha vuelto escoria, tu cerveza está aguada [51];
23 tus jefes son rebeldes, socios de ladrones:
todos amigos de sobornos, en busca de regalos [52].
No defienden al huérfano,
no se encargan de la causa de la viuda.
24 Oráculo del Señor de los ejércitos, el héroe de Israel:
Tomaré satisfacción de mis adversarios,
venganza de mis enemigos.
25 Volveré mi mano contra ti:
te limpiaré de escoria con potasa [53],
separaré de ti la ganga.
26 Te daré jueces como los antiguos,
consejeros como los de antaño.
Entonces te llamarás Ciudad Justa, Villa Fiel».

Es frecuente encontrar en los profetas lo que podríamos llamar «revisiones históricas», centradas en la historia de todo el pueblo (Oseas, Jeremías, Ezequiel) o de Jerusalén (Isaías, Ezequiel). Todas ellas presentan la evolución de las relaciones entre Dios y el pueblo, o la capital, remontándose al pasado y proyectándose hacia el futuro. Es habitual el uso de la imagen femenina, presentando al pueblo o a la ciudad como mujer, esposa de Dios [54].

Si, con la mayoría de los comentaristas, admitimos la autenticidad isaiana del pasaje [55], este texto sería el más antiguo sobre la historia de Jerusa-

[49] Sobre este poema, además de los comentarios y la bibliografía citada en la nota 12, véase E. W. Davies, *Prophecy and Ethics,* 90-112; R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe,* 164-171 (análisis muy interesante, diverso de los habituales); M. Schwantes, *A Cidade da Justiça. Estudo exegético de Is 1,21-28:* «Estudios Teológicos Leopoldenses» 22 (1982) 5-48.

[50] Las palabras «y ahora de asesinos» son omitidas por la mayoría de los autores como glosa que rompe el ritmo de la *qinâ.* Schwantes se opone a ello, porque esta afirmación explicita lo dicho anteriormente sobre Jerusalén como «ramera».

[51] La traducción sería correcta aun suprimiendo *bmym,* que rompe el ritmo.

[52] Sobre el sentido de *šlmnym,* cf. H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena,* 40s.

[53] La potasa se empleaba en la obtención de la plata. No es preciso cambiar en *bakkur,* «te limpiaré de escoria *en el horno»,* como propusieron en el siglo XVIII Secker y Lowth y hacen muchos modernos.

[54] Cf. A. Fitzgerald, *The Mythological Background of the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT:* CBQ 34 (1972) 403-416.

[55] La autenticidad isaiana de los versos 21-23 la ha negado Robertson, *Isaiah Chapter I,* 234s, que sitúa su redacción después del 586. En cambio, Niehr sólo admite como auténticos los versos 21-23a; cf. *Bedeutung und Funktion kanaanäischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas:* BZ 28 (1984) 69-81. Mattioli, *Due schemi letterari negli oracoli d'introduzione al libro d'Isaia:* RBiblt 14 (1966) 345-364, considera todo

lén. Para comprenderlo más a fondo podemos imaginar el probable contexto en que sería cantado. La capital judía, como todas las ciudades antiguas y modernas, tendría sus días de fiesta. Quizá de carácter marcadamente religioso, pero también para exaltar la gloria de la ciudad. En ese ambiente encajan perfectamente salmos como el 46, 48, 132 y otros cantos parecidos:

«El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios,
el Altísimo consagra su morada.
Teniendo a Dios en medio, no vacila;
Dios la socorre al despuntar la aurora» (Sal 46,5-6).

«Grande es el Señor, y muy digno de alabanza
en la ciudad de nuestro Dios, en su monte santo.
Altura hermosa, alegría de toda la tierra
es el monte Sión, vértice del cielo, capital del gran rey.
(...).
Dad la vuelta en torno a Sión, contando sus torres;
fijaos en sus baluartes, observad sus palacios» (Sal 48,2-3.13s).

«Porque el Señor ha elegido a Sión, ha deseado vivir en ella:
Esta es mi mansión para siempre; aquí viviré porque la deseo»
(Sal 132,13-14).

No podemos probarlo. Pero es posible que en medio de este ambiente de optimismo y confianza se presentase Isaías en la explanada del templo, no con un canto alegre y festivo, sino con una elegía, canto de muerte y dolor. Lo cual supone algo muy duro, intolerable, porque ataca uno de los baluartes de la fe judía: la elección divina de Jerusalén [56]. El poema de Isaías no sólo debió resultar triste, sino blasfemo. Si en el caso de Amós hablábamos del contraste entre la visión «turística» y la «profética», aquí lo advertimos entre la visión «religiosa» y la «profética». El esquema es muy simple, con evidente correspondencia entre el principio y el final (inclusión de «Villa Fiel»).

a) Del pasado al presente: corrupción (vv. 21-22);
b) La tragedia presente y sus culpables (23);
c) La solución futura (24-26).

a) Del pasado al presente (vv. 21-22).

Isaías utiliza como punto de partida la imagen de la mujer fiel que se ha prostituido, y la aplica a Jerusalén [57]. Aunque Procksch afirma que el profeta no concibe aquí las relaciones entre Dios y la ciudad como las de

el capítulo primero obra de la escuela del profeta. El ataque más fuerte y detallado contra la autenticidad se encuentra en Vermeylen, *op. cit.*, 75-102.

[56] Sobre el tema, cf. G. von Rad, *Teología del AT* II, 197-211; H. Wildberger, *Jesaja*, 1596-1602 y la bibliografía en p. 1727.

[57] La referencia del poema a Jerusalén no admite dudas. Los LXX la explicitaron añadiendo «Sión» después de 21a.

esposo-esposa, sino como las de amo-criada [58], resulta difícil estar de acuerdo con él. En el caso de la criada, lo contrario de fidelidad no es «prostitución», sino descuido y desinterés. El paso de la fidelidad a la prostitución sólo tiene sentido dentro de las relaciones esposo-esposa.

Aunque no es probable que Isaías dependa de Oseas [59], la intuición es la misma. Pero, mientras éste ve la prostitución en la línea cultual y política [60], Isaías la detecta en el ámbito del derecho y la justicia. Estas realidades llenaban antes a Jerusalén, moraban en ella; ahora han desaparecido, y los únicos moradores de la ciudad son una caterva de asesinos. No sabemos con certeza qué época pasada es la que consideraba el profeta como ideal; muchos piensan en la de David, y es bastante probable [61]. Lo importante es que la situación ha cambiado, en negativo. Y esta corrupción la expresa con otras dos metáforas: la de la plata que se ha vuelto escoria y la de la cerveza, que ha perdido su calidad y está aguada. Schwantes cree que las afirmaciones del v. 22 no debemos interpretarlas como metáforas; concretamente, la frase «tu plata se ha vuelto escoria» refleja la realidad de un «proceso de inflación», caracterizado por el deterioramiento del producto de cambio, la plata; y «tu cerveza está aguada» se refiere «a la comercialización de productos adulterados» [62]. Dudo de que Isaías tuviese muchos conocimientos de «inflación» o le preocupase en este caso la adulteración de los productos (cosa que, sin duda, era importante y denunció Amós). Todo el poema parece centrarse en la administración de la justicia y en la culpa de los responsables. La interpretación metafórica de la plata vuelta escoria y de la cerveza aguada la considero más probable. Pero no es claro qué se oculta tras estas metáforas. Si relacionamos el v. 22 con el precedente, la plata y la cerveza serían imágenes de la justicia y del derecho. Ambas se han corrompido. La idea sería semejante a la expuesta por Am 6,12 («convertís en veneno el derecho, la justicia en acíbar») y 5,7 («convierten la justicia en acíbar y arrastran por el suelo el derecho»). Pero cabe otra interpretación. El término *sîgîm,* «escoria», reaparece en el v. 25 («te limpiaré de escoria»), y el contexto sugiere que se trata de los malos gobernantes, que serán sustituidos por otros justos (v. 26). Por consiguiente, es posible que plata y cerveza sean imágenes de las autoridades fieles y honestas que salva-

[58] KAT IX, 46.

[59] Así piensa Procksch. M. Schwantes, sin embargo, admite que Isaías depende de Oseas. En cualquier caso, Isaías no concedió a la imagen la misma importancia que su contemporáneo del Norte. Esta es la única vez que la emplea. Además, Isaías la aplica a una ciudad, mientras Oseas la refiere a todo el reino. Es posibe que la imagen de Isaías se base en la tendencia semítico-occidental a personificar ciudades, considerándolas como diosas desposadas con el dios patrón de la misma. Cf. el artículo citado en nota 54.

[60] Sobre la denuncia de la idolatría política en Oseas y en los profetas en general, cf. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

[61] Cf. J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke,* 155-160. Más discutido es dónde basa Isaías este convencimiento de que los tiempos antiguos de Jerusalén fueron un paraíso de justicia. Según Niehr, en una tradición cananea; Wildberger lo relaciona con una tradición de Sión; Vollmer, en ideas personales.

[62] Cf. *art. cit.,* en nota 49, p. 25.

guardaban antiguamente la justicia y el derecho. Con el paso del tiempo han desaparecido, dejando su puesto a personas desaprensivas y corrompidas. A nosotros pueden extrañarnos estas metáforas. Pero tengamos en cuenta que se empleaban las imágenes más diversas para referirse a los buenos gobernantes: «Abrigo contra el viento, reparo en el aguacero, acequias en el secano, sombra de roca maciza en tierra reseca» (Is 32,2), por citar sólo unos ejemplos. Y si el infrecuente sustantivo *sobe'* (que sólo aparece aquí y en Os 4,18) lo entendemos como metáfora de las autoridades, resultaría algo más claro el difícil texto de Oseas.

En cualquier caso, Jerusalén ha perdido su antigua fidelidad, se ha vuelto falsa por los cuatro costados. Nada de valor queda en ella. A continuación explica esta idea.

b) La tragedia presente y sus responsables (v. 23).

El diagnóstico de Isaías se asemeja al que muchos contemporáneos emiten sobre nuestra sociedad. Vivimos en un mundo que ha traicionado y abandonado a Dios, infiel, falso. Pero los motivos quizá sean distintos. Aquí interviene el contraste entre la «visión religiosa» y la «profética». ¿En qué pensamos nosotros al decir que el mundo ha abandonado a Dios, ha perdido la fe, etc.? ¿En iglesias vacías? ¿En poco interés por la doctrina tradicional? ¿Inmoralidad? ¿Qué tipo de inmoralidad?

Para Isaías, Jerusalén ha traicionado a Dios porque ha traicionado a los pobres. Y esta traición la llevan a cabo las autoridades *(śryk)*, que se encuentran ante dos grupos sociales: los ricos, que se han enriquecido robando *(gannabîm)* [63], y los pobres (huérfanos, viudas). Los primeros pueden ofrecer dinero antes de que se trate un problema y recompensar con regalos los servicios prestados. Los segundos no pueden ofrecer nada; sólo pueden pedir que se les escuche. Ante esta diferencia, las autoridades se asocian *(ḥbr)* con los ricos/ladrones.

Comparada con la visión que ofrecía Amós de Samaría, la de Isaías es más compleja e interesante. Habla de quienes acumulan tesoros robando; en esto coincide con Amós. Pero detecta una causa profunda: los ricos pueden robar porque las autoridades se lo permiten. Y éstas lo permiten porque están dominadas por el afán de lucro. Sólo hacen lo que les sirve para enriquecerse. Lo que no da dinero, lo desprecian. Isaías no acusa aquí a las autoridades de «juzgar contra justicia», sino de no cumplir con su deber cuando no hay posible ganancia. Con ello se convierten en «rebeldes» *(srrym)*: traicionan su profesión, traicionan a los pobres y también traicionan a Dios.

c) La solución futura (vv. 24-26).

Todo lo anterior provoca la reacción divina, introducida con una de las fórmulas más solemnes del libro: «oráculo del Señor de los ejércitos, el

[63] Sería absurdo entender *gannabîm* en este contexto como «ladrones profesionales». Es un epíteto negativo aplicado a toda la clase alta y poderosa.

héroe de Israel». Dios aparece como un potente guerrero, dispuesto a vengarse de sus adversarios y enemigos. La situación ha cambiado con respecto a 1,10-17. Allí, el Señor se mostraba harto de sacrificios, dones, fiestas y oraciones. Rechazaba todo lo que los hombres le ofrecían. La reacción es ahora más dura. Son las mismas personas las que se enfrentan a él. Por eso no bastan las buenas palabras, la exhortación al bien. Con terrible dureza, Dios anuncia su venganza. No contra toda la ciudad, porque pagarían justos por pecadores, sino contra los responsables de la situación. El Señor sigue amando a Jerusalén. Por eso no pretende aniquilarla, sino solucionar su problema. Y esto lo llevará a cabo mediante un cambio de autoridades, nombrando nuevos jueces y consejeros. Algunos han querido ver aquí la promesa de un cambio institucional (la monarquía dejaría el puesto a la antigua judicatura), pero esta teoría no parece justificada[64].

Resumiendo, tres ideas destacan en el poema de Isaías: 1) el pecado social y la injusticia es la forma de traicionar a Dios; 2) hay unos especiales responsables de esta situación: las autoridades. De ellas depende el pecado y la salvación, la traición y la fidelidad. Al mismo tiempo, el profeta no habla de personas concretas, sino de todos los representantes de las instituciones oficiales; las estructuras son más importantes que los individuos; 3) es evidente el lenguaje demagógico y la simplificación de la problemática. ¿No había ningún juez honesto, ningún gobernante responsable? ¿No cuentan los pecados de otro tipo? ¿Sólo las autoridades son culpables de la situación?

También hoy existen personas que simplifican los problemas, se expresan de forma demagógica y pecan de injustas en sus afirmaciones. Por eso las rechazamos con tranquilidad de conciencia. Al mismo tiempo, afirmamos que Isaías es un gran profeta, el mayor de todos, quizá. Consideramos sus palabras «palabra de Dios». Y esto revela nuestra profunda hipocresía. Despreciamos a los profetas actuales y ponemos flores en las tumbas de los antiguos profetas. Sería más honrado no prestar atención a ninguno de ellos.

* * *

Hemos visto dos textos de contenido social en el capítulo primero. Pero conviene insertarlos en su contexto, donde adquieren una dimensión nueva. De hecho, todas las afirmaciones anteriores se refuerzan cuando consideramos el conjunto del capítulo, que parece una unidad literaria bastante clara: 2,1 comienza con un nuevo título y, además, existe inclusión entre «los que se rebelan contra mí» (*pašeʿû bî:* 1,2) y los «rebeldes» (*pošʿîm:* 1,28), entre «abandonar al Señor» (1,4) y «los que abandonan al Señor» (1,28).

Es interesante advertir cómo progresa el capítulo: en la primera unidad (2-9) tenemos acusación y castigo; en la segunda (10-20), acusación y reconciliación; en la tercera (21-26), acusación y purificación. Se pasa de lo negativo a lo positivo, refrendado por la conclusión de v. 27.

[64] La monarquía siempre fue importante para el profeta. Son interesantes las reflexiones de Schwantes, *art. cit.* en nota 49, pp. 37ss, sobre este aspecto de nuestro texto.

Al mismo tiempo que avanza la salvación divina queda también, cada vez más claro, el pecado del pueblo/Jerusalén. La capital aparece al comienzo sólo como *arrasada* (v. 8); poco después, *pecadora,* como Sodoma y Gomorra (v. 10); más tarde como *adúltera* (v. 21).

También es interesante la diferenciación progresiva a la que asistimos en el capítulo. Al principio, todo el pueblo está cargado de culpa, es «raza de malvados, hijos degenerados» (1,4). El v. 10, según la interpretación habitual, parece insistir en que no existen diferencias entre el pueblo y las autoridades. He propuesto interpretar *ʿam* como «poderosos», «gente importante». Aunque esto no se acepte, poco a poco se delinean los contornos. El v. 17 habla de personas débiles, por las que Dios toma partido (para muchos autores incluso contrapone opresores y desamparados; cf. nota 20). Y el v. 23 establece clara oposición entre las autoridades y los ladrones por una parte y los huérfanos y viudas por otra. Al final se distingue la suerte de buenos y malos. Sión y los repatriados serán salvados *(tiddapeh),* mientras los rebeldes y pecadores marchan a la ruina *(šbr, yklw).*

En este entramado tan complejo del capítulo primero hay al menos dos cosas fundamentales para nuestro tema: el punto de partida (vv. 2-4) y el final (vv. 27s). El punto de partida es teocéntrico. Dios habla, y se queja de rebeldía, ingratitud, insensatez, abandono, desprecio. Son versos cargados de pasión y dolor, sentimientos parecidos a los que refleja el marido traicionado de Os 2,4ss. Este punto de partida es interesante para valorar los textos sobre la justicia. Porque, cuando el profeta o sus discípulos intentan concretar en qué consiste rebelarse contra Dios, abandonarlo, dejan claro desde el principio del libro, y por dos veces (1,10-17; 1,21-26), que la peor forma de rebeldía es la que supone olvido de los pobres, injusticia con los débiles. Luego se nos hablará de otras formas de rebelión contra Dios, pero ésta es la más destacada desde el comienzo.

El final (v. 27) subraya el mismo tema: la salvación de Jerusalén viene por la justicia y el derecho. Muchos comentaristas piensan que estas realidades no son aquí fruto de la actividad humana, virtudes requeridas al hombre y practicadas por él, sino dones divinos gratuitos, que adornarán a la futura Jerusalén. Se basan en que el pasaje anterior habla de la salvación de la capital por intervención divina.

Sin embargo, el v. 27 no saca la consecuencia inmediata del poema anterior, sino de todo el capítulo. Su claro origen posexílico (adviértase la mención de «sus desterrados») nos mueve a interpretar este verso en la línea de Is 56, 1: «Observad el derecho, practicad la justicia, porque mi salvación está cerca, y mi justicia a punto de revelarse». Hay relación estrecha entre salvación divina y justicia humana. Lo definitivo es la salvación de Dios, pero exige como fundamento la justicia y el derecho por parte del hombre.

2. *Orgullo e injusticia* (cc. 2-4)

En este bloque encontramos unos versos muy interesantes de contenido social (3,12-15), aunque es difícil decidir la relación entre ellos[65]. Lo primero que llama la atención son las diferencias:

12a: habla Dios; del pueblo, en 3.ª p.; de los opresores, en 3.ª p.
12b: habla Dios; del pueblo, en 2.ª p.; de los enemigos, en 3.ª p.
13-14a: habla el profeta, de Dios.
14b-15: habla Dios; del pueblo, en 3.ª p.; de los opresores, en 2.ª p.

A pesar de estas diferencias, todos los versos quedan relacionados por la invocación «pueblo mío» (*ʿammî:* 12a.12b.15) o por la referencia a «su pueblo» (*ʿammô:* 13 corr.; 14a). En realidad, estas frases sueltas hablan todas de lo mismo: de lo que el pueblo debe sufrir por parte de los grupos que detentan el poder político, religioso y económico.

12a es el verso más complejo y difícil, hasta el punto de que se presta a dos traducciones totalmente distintas:

1) «Pueblo mío, te oprime un chiquillo, te gobiernan mujeres»[66].
2) «Pueblo mío, lo esquilman sus jefes[67], lo gobiernan usureros»[68].

Naturalmente, es posible combinar estos elementos de forma distinta[69]. Ateniéndonos a las dos propuestas más frecuentes, la primera iría en la línea de Ecl 10,16 («Ay del país donde reina un muchacho») y, más aún, en la de un proverbio árabe («Dios me libre del gobierno de un niño, del reinado de mujeres»). En cierto modo recogería la amenaza formulada poco antes: «Nombraré jefes a muchachos, los gobernarán chiquillos» (Is 3,4). Pero ni siquiera los autores que coinciden en la traducción se ponen de acuerdo en la interpretación. Unos piensan en el joven rey Acaz y las mujeres del harén (Buhl, Skinner, Eichrodt); otros, en Ezequías[70]; otros dan especial importancia a la reina madre (Duhm); algunos creen que no se trata de las mujeres de la corte, sino de las esposas de los nobles, que, con su deseo de lujo, obligan a sus maridos a oprimir a los pobres (Ehrlich); y no faltan quienes interpretan «mujeres» en sentido metafórico, como referencia a la debilidad de los gobernantes (Young).

[65] La delimitación del pasaje se presta a muchas teorías: 2,22-3,15 (Feldmann); 3,1-15 (Marti, Penna, Auvray); 3,1-12 (Duhm, Gray, Skinner); 3,8-15 (Procksch, Fischer); 3,12-15 (Hoffmann, Kaiser); 3,13-15 (Duhm, Eichrodt, Fey, Nielsen, Schwantes, Wildberger). El v. 12 lo consideran Eichrodt y Wildberger un oráculo independiente.

[66] Lit. «sus opresores, un chiquillo». La unión de sujeto plural y predicado singular se explica interpretando el sujeto como plural mayestático o el predicado como singular distributivo. En esta línea las traducciones de Duhm, Skinner, Procksch, Fischer, Löw, Eichrodt, Penna, BJ, NBE. Contra ella se aduce que «niño», «chiquillo» es *ʿôlel/ʿôlal,* no *meʿôlel.*

[67] Leyendo, a veces, *nogśîm ʿôlelû:* Marti, Kaiser, Auvray, Gray, Feldmann, Driver, Wildberger, Young, König, Vermeylen, con matices diversos.

[68] Leyendo *nośîm* con LXX Aq Th: Houbigant y los autores anteriores.

[69] Por ejemplo, la traducción de Ausejo: «A mi pueblo lo esquilman sus amos, mujeres lo dominan».

[70] G. Löw, *Den historiska bakgrunden till Jes. 3,12a:* SEÅ 9 (1944) 49-53.

La segunda propuesta piensa en la opresión económica, en línea parecida a la de los versos 14-15. También aquí existen múltiples matices, ya que unos ven en *nogśîm* a los «jefes», otros al «gobierno», «los déspotas», «los opresores» o los «recaudadores de impuestos». Si aceptamos este último sentido (cf. Dn 11,20; 2 Re 23,35), los recaudadores esquilman al pueblo en nombre del gobierno, mientras los usureros lo hacen a título personal.

La primera propuesta (gobierno de niños y mujeres) tiene la ventaja de establecer una progresión creciente con respecto a lo que sigue. Pero resulta imposible una decisión categórica.

12b: «Pueblo mío, tus guías te extravían, confunden tus senderos».

También esta acusación es oscura, ya que el título empleado para referirse a los jefes *(meʾaššerèka)* sólo aparece aquí y en 9,15. ¿Se trata de autoridades civiles o religiosas? Si nos fijamos en 9,15 podríamos decir que abarca a ambos grupos, ya que en 9,14 se habla de ancianos, nobles y profetas [71]. También la acusación de «seducir» o «extraviar» se dirige a ambos tipos de autoridades [72]. Quizá sea preferible adoptar esta postura amplia. Si hubiese que decidirse por un tipo concreto de autoridad deberíamos inclinarnos por la religiosa. Is 28,7 utiliza los dos mismos verbos de nuestro verso *(tʿh, blʿ)* en relación con los sacerdotes y falsos profetas. Y las palabras «extravían a mi pueblo» parecen fórmula hecha para referirse al pecado de los falsos profetas (Miq 3,5; Jr 23,13.32).

Sacerdotes y profetas tienen la obligación de orientar al pueblo, de encaminarlo por el sendero recto. En vez de ello lo extravían, confunden sus sendas. La acusación es muy genérica, y sería peligroso querer concretarla, aunque no debemos olvidar que en Miq 3,5 también aparece en el contexto de denuncia de las injusticias. En cualquier caso, queda claro que las autoridades religiosas, igual que las políticas, cumplen una función negativa.

13 «El Señor se levanta a juzgar,
de pie va a sentenciar a su pueblo [73].
14 El Señor viene a entablar un pleito
con los ancianos y jefes de su pueblo.
Vosotros devastasteis la viña,
tenéis en casa lo robado al pobre.
15 ¿Qué es eso? ¿Pisoteáis a mi pueblo?
¿Moléis el rostro de los desvalidos?»

[71] Sin embargo, recuérdese que el v. 14 lo consideran glosa bastantes autores, añadido para explicitar quiénes son la «cabeza» y la «cola» de que se habla en el 13.

[72] A veces son los reyes quienes «extravían» al pueblo: Manasés (2 Re 21,9; 2 Cr 33,9), los «pastores» (Jr 50,6), los jefes de Egipto (Is 19,13). Otras, el hombre se «extravía» a sí mismo (Jr 42,20s) o incluso Dios lo hace (Is 63,17). Los sacerdotes y los falsos profetas son sujeto en Is 28,7; los falsos profetas en Miq 3,5; Jr 23,13.32.

[73] Con LXX parece preferible leer «su pueblo» *(ʿammô)*. TM: «a las naciones» *(ʿammîm)*, lo considera Becker una correción intencionada para aplicar el juicio divino a los paganos, no a Israel *(Isaias,* 48). Vermeylen cree que todo el v. 13 es añadido, y no piensa en los paganos, sino en «las poblaciones israelitas consideradas como infieles e impuras por la comunidad de los judíos piadosos» *(Du prophète Isaïe,* 148s).

Aunque este oráculo es independiente, relacionado con el anterior nos indica que la situación de desgobierno que atraviesa el país la aprovechan «ancianos» y «jefes» para enriquecerse. Al final volveremos sobre estos grupos. Digamos por ahora que los «ancianos» *(zᵉqenîm)* representan el antiguo sistema familiar y tribal; los «jefes» *(śarîm)* son en este caso oficiales de la corte y representan el modelo político-administrativo introducido por la monarquía. Ambos sistemas entraron a menudo en conflicto durante la historia de Israel. Pero los dos están de acuerdo en explotar a los pobres.

Isaías compara el territorio de Judá con una viña. Las autoridades la han devastado *(bʿr)*, como un rebaño que hubiese entrado en ella, devorando sus frutos [74]. Luego corrige la imagen: más que devastarlo todo han saqueado a los pobres. Por eso, lo que tienen en sus casas es fruto del robo; afirmación semejante a la de Am 3,10 («los que atesoran robos y crímenes en sus palacios»). Comentando este texto sugiere Wildberger que la frase «vosotros devastasteis la viña» podría referirse a la grave situación económica por la que atravesaba Judá. Las autoridades buscan explicaciones y causas: catástrofes naturales, guerras, escasez de producción; incluso es posible que culpasen veladamente a Dios. (Hoy hablaríamos de conflictos laborales, huelgas, problemas macroeconómicos). Isáías no acepta excusas. Se ha llegado a esta situación por culpa de las autoridades, que, además, no tienen motivo para quejarse. Ellas se han enriquecido. Probablemente, como indica el contemporáneo Miqueas, apoderándose de casas y campos.

Esta opresión económica refleja algo más grave: el desprecio a la persona humana, que Isaías expresa con dos duras metáforas: «pisotear» *(dkʾ)* y «triturar» *(ṭḥn)*. Es curioso que a la denuncia del pecado no sigue la amenaza del castigo. Pero éste queda implícito en los versos 13-14a, que anuncian el juicio de Dios [75].

* * *

Con las reservas que imponen las dificultades de traducción e interpretación, podemos sugerir el siguiente progreso en estos versos tan dispares:

[74] Duhm y Gray, admitiendo que quizá se trate de un refrán, interpretan la expresión literalmente: las autoridades han introducido sus rebaños en los campos de los campesinos pobres, devastando las viñas. El paralelismo con la frase siguiente sugiere que se trata de algo más grave. La «viña» es Judá (Procksch) y lo que han hecho las autoridades es destruir el país, saquearlo.

[75] Por el vocabulario (uso de *gzl, dkʾ, ʿanî)* y la idea de fondo, el texto de Isaías recuerda mucho a Prov 22,22-23:

> «No robes al pobre porque es pobre;
> no pisotees al desgraciado en el tribunal,
> porque el Señor defenderá su causa
> y despojará la vida de los que lo despojan».

El verso final deja clara la correspondencia entre pecado y castigo. Sobre este texto de Isaías y otros en los que Dios aparece al mismo tiempo como fiscal y juez, cf. K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge:* JSOT Supplement Series 9 (Sheffield 1978).

12a: falta de autoridad real;
12b: la autoridad religiosa desconcierta al pueblo;
13-15: los jefes se aprovechan para explotar al pueblo.

En cuanto al contenido, conviene subrayar las siguientes ideas:

1) Dios habla muy cordialmente de su pueblo. Lo llama «pueblo mío» (*'ammî*) tres veces y muestra profunda compasión y tristeza por el destino de ese pueblo *pobre* (adviértase el paralelismo en *'ammî* y *'anîyîm* en 15a; entre *kerem* y *'anî* en 14b). Conviene tenerlo presente, porque algunos «científicos» niegan que este aspecto sea importante en la crítica social profética. Holm-Nielsen escribe: «La crítica social de los profetas no está condicionada por un punto de vista humano, no nace del interés por los pobres y los que sufren, sino del interés por Yahvé y por Israel» [76]. Si se hubiera molestado en leer a Isaías antes de escribir su artículo habría advertido que:

a) Este texto identifica al pueblo (Israel) con los pobres y los que sufren, con lo cual resulta absurda su distinción; y

b) Las palabras de Dios reflejan profundo interés por los pobres. Desgraciadamente, esta mentalidad se encuentra bastante difundida, sobre todo en autores de procedencia pietista. Lo más suave que podemos decir de esta teoría es que es fruto de la ignorancia y lleva a la blasfemia.

2) «Mi pueblo» no son todos los israelitas o judíos, sino «los pobres», como indica el paralelismo del v. 15a. Todos los opresores, sean del sector que sean, quedan excluidos del pueblo y enfrentados a él. Esta afirmación de Isaías supone un paso adelante con respecto a Amós. Este había identificado a los pobres con los «honrados/buenos». Isaías afirma además que son «el pueblo de Dios». Miqueas dirá lo mismo por aquellos años. Se abre aquí camino la idea, recogida por el Nuevo Testamento, de que la pertenencia al pueblo de Dios no depende de la raza ni de condicionamientos geográfico-políticos, sino de algo más profundo.

3) Una vez más, ante el enfrentamiento entre pobres y opresores, Dios toma partido por los pobres. No es contemplador imparcial de la situación. Juzga y condena.

4) Si se acepta la interpretación que propongo de 12b, es interesante en el contexto de opresión política y económica la inserción de esta frase sobre la opresión religiosa o, mejor dicho, el daño que sufre el pueblo por parte de sus líderes religiosos. Es un tema que reaparecerá en otros profetas y que será capital en el mensaje de Jesús.

[76] *Die Sozialkritik der Propheten,* 22. Véase la postura tan contraria, con la que coincido, de M. Schwantes, *Das Recht der Armen,* 107-112, espec. 110s.

Is 3,12-15 en el contexto de Is 2-4[77].

La sección comienza y termina con una referencia al Monte del Señor (2, 1-5; 4,5). Características del monte son la elevación (verticalidad) y la estabilidad. Ambos aspectos quedan subrayados desde el primer momento: firme *(nakôn),* en la cima de los montes *(bᵉroʾš heharîm),* encumbrado sobre las montañas *(niśśaʾ miggᵉbaʿot).*

Lo importante es que la sección contrasta esta estabilidad y exaltación del Monte de Dios con los esfuerzos humanos de estabilidad y firmeza. El primer oráculo (2,6-22), compuesto de elementos diversos en su origen[78], habla del orgullo humano (el «orgullo del mortal», la «arrogancia del hombre», *gabhût ʾadam, rûm ʾanašîm,* se repiten como estribillo en los versos 11 y 17). *gabhût* sólo aparece en estas dos ocasiones; significa «soberbia», pero deriva de *gbh,* «ser alto» (aspecto de verticalidad). También *rûm* significa «soberbia», «altanería» (de *alto).* Es una soberbia a la que se llega por acumulación[79] (cf. vv. 6-8: *mlʾ* «estar lleno») y que sólo tolera el prosternarse ante los ídolos que el hombre se fabrica (v. 8.20).

Ante el orgullo humano reacciona el orgullo *(gaʾon:* altura, majestad) de Dios con dureza y terror *(pḥd, ʿrṣ).* Sólo él quiere quedar en alto *(niśgab,* de *śgb,* «ser alto», «excelso»). Para ello, humilla el orgullo humano *(šḥd, špl)* y todo lo que puede tener pretensiones de destacar *(geʾeh, ram, niśśaʾ, ¿gaboh?):* cedros, encinas, montes, colinas, fortalezas, murallas, naves.

El segundo oráculo (3,1-9)[80] habla de la estabilidad del estado (Jerusalén y Judá), que se basa en unos puntos de apoyo *(mašʿen, mašʿenâ):* ejército, jueces, profetas, adivinos, ancianos, consejeros. Todos sus fundamentos son humanos. Y Dios los aparta *(mesîr:* v. 1), provocando la caída de Judá y Jerusalén *(kšl, npl).* Aunque la terminología sea diversa, las imágenes y la idea de fondo coinciden con lo anterior en sus aspectos de estabilidad y verticalidad.

El oráculo 3,16-4,1 habla del orgullo *(gabhû:* v. 16) de las mujeres de Jerusalén, que se manifiesta en una serie de gestos y en acumular (21 objetos en los versos 18-23). Reciben un duro castigo, y el orgullo inicial contrasta con la palabra final: «nuestra vergüenza» *(ḥerpatenû).*

En 4,2-6 se habla de la restauración con términos semejantes: gloria,

[77] Un análisis algo distinto del que ofrezco, en R. Lack, *La Symbolique,* 35-39. Sobre la historia de la redacción es fundamental Vermeylen, *op. cit.,* 113-157. No he podido consultar el artículo de J. Magonet, *Isaiah 2,1-4,6: Some Poetic Structures and Tactics:* «Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbels theologie» 3 (1982) 71-85.

[78] Sobre la historia del texto, cf. Wildberger, *Jesaja,* 95ss; Vermeylen, *op. cit.,* 133-144; K. Seybold, *Die anthropologischen Beiträge aus Jesaja 2:* ZTK 74 (1977) 401-415; H. Barth, *Die Jesaja Worte,* 222s; J. Blenkinsopp, *Fragments of Ancient Exegesis in an Isaian Poem (Jes 2,6-22):* ZAW 93 (1981) 51-61.

[79] Este aspecto lo subraya Lack analizando los esquemas de «lleno» y «vacío».

[80] Los versos 9b.10-11 parecen un añadido de tipo sapiencial, quizá bastante antiguo, como piensa W. L. Holladay, *Isa. III 10-11: an Archaic Wisdom Passage:* VT 13 (1963) 481-487. Pretenden matizar las afirmaciones anteriores sobre el castigo de Judá y Jerusalén, distinguiendo la diversa fortuna de inocentes y malvados.

esplendor, orgullo de la nueva Jerusalén, la nueva comunidad, en el monte Sión.

Lo interesante es observar cómo toda la sección está dominada por la lucha entre el orgullo humano y el de Dios. El Señor va humillando y aniquilando todo lo que se le enfrenta, actuando con crueldad y terror. Pero en este ambiente dramático hay un momento de pausa: cuando Dios posa su mirada en los pobres humillados, triturados, robados. Entonces, su cólera se vuelve compasión (3,12-15).

Al mismo tiempo queda claro que las afirmaciones globales del profeta sobre el pueblo no debemos interpretarlas literalmente. Cuando, al comienzo de la sección, nos dice que «el país está lleno de plata y oro, y sus tesoros no tienen número» (2,7), y que los hombres «se postran ante las obras de sus manos», una exégesis simplista puede incluir en estas acusaciones a todo el pueblo. Isaías no piensa así. El sabe que sólo una parte del mismo vive en el lujo y la abundancia, dejándose arrastrar por el orgullo y la soberbia. Esto queda más patente todavía al final de la sección, cuando nos describe a un sector concreto de los opulentos: las mujeres de la clase alta de Jerusalén. Quienes se adornan con «ajorcas, diademas, medias lunas, pendientes, pulseras, velos, pañuelos, cadenillas, cinturones, frascos de perfumes, amuletos, sortijas y anillos de nariz, trajes, mantos, chales, bolsos, vestidos de gasa y lino, turbantes y mantillas» (3,19-23) no son ciertamente las viudas de las que habló en 1,17.23, ni las mujeres de los pobres, robados, triturados y maltratados por los poderosos (3,14-15) [81].

3. *Canción y lamentos* (5,1-24)

Como indiqué al comienzo del análisis de los textos, la sección que empieza en el capítulo 5 parece la más compleja, ya que ha perdido su orden primitivo. En 5,8-23 tenemos seis «ayes» (quizá siete, si consideramos los versos 14.17 como resto de un «ay» contra Jerusalén: Duhm, Gray, Procksch, Eichrodt, Kaiser), y otro aparece en 10,1-4a. Al mismo tiempo, en 5,25 encontramos un estribillo («con todo eso no se aplaca su ira, sigue extendida su mano»), que reaparece en 9,11.16.21; 10,4b. Casi todos los comentaristas admiten la relación originaria de estas dos partes (5,1-30; 9,7-10,4), que se perdió al introducir el Libro del Emmanuel (6,1-9,6). En su primera redacción es probable que este bloque estuviese organizado de la siguiente forma:

Canción de la viña (5,1-7);
Siete «ayes» (5,8-23; 10,1-4a);
Poema con refrán (9,7-20; 5,24-25);
Castigo final (5,26-30).

[81] Sobre los objetos de adorno, cf. S. Daiches, *Der Schmuck der Töchter Zions und die Tracht Ištars:* OLZ 14 (1911) 390-391; J. P. Peters, *A Hebrew Folksong:* JBL 33 (1914) 158-159; H. F. B. Compston, *Ladies' Finery in Isaiah III 18-23:* ChQR (1926s) 316-330; Avanden-Branden, *I gioielli delle donne di Gerusalemme secondo Isaia 3,18-23:* BibOr 5 (1963) 87-94; E. E. Platt, *Jewelry of Bible Times and the Catalog of Isa 3,18-23:* AUSS 17 (1979) 71-84 y 189-201.

En conjunto, la sección denunciaría la ingratitud de *todo* el pueblo de Dios (la canción de la viña y los ayes acusan a Judá; el poema con estribillo a Israel), que no responde a los numerosos beneficios recibidos. Los castigos pasajeros no logran la conversión y se hace inevitable la gran prueba de la invasión asiria (5,26-30).

La imagen que nos ofrece el libro actual, tras la inserción del Libro del Emmanuel, es muy distinta. Y no sabemos si culpar a los copistas de falta de atención o si alabar a los redactores por haber tenido una intuición genial. El poema contra Israel ha quedado después de la guerra siro-efraimita, lo cual no parece absurdo, por dos motivos: *a)* en 9,20 parece aludirse a dicha guerra («Efraín contra Manasés, Manasés contra Efraín, los dos juntos contra Judá»), lo cual situaría la composición del poema después del año 734; *b)* el problema de las relaciones entre el Norte y el Sur son tema capital de los capítulos 7-11, donde pasamos del enfrentamiento militar a la superación de las tensiones; también Israel será salvado por Dios (10,20-21) y reinará la paz entre los dos pueblos hermanos: «Cesará la envidia de Efraín y se acabarán los rencores de Judá; Efraín no envidiará a Judá, ni Judá tendrá rencor a Efraín» (11,13). Por consiguiente, el puesto actual de 9,7-20 no carece de sentido, e incluso debemos preguntarnos si no es ése su sitio originario.

Quedan dos problemas: 1) ¿Formaba parte el séptimo «ay» (10,1-4a) de la serie contra Judá (5,8-23), o iba dirigido a Israel, como elemento final del poema? La respuesta es difícil. La aparición del estribillo («y con todo no se aplaca su ira, sigue extendida su mano») en 10,4b nos mueve a relacionarlo con dicho poema; sin embargo, el género literario del «ay» no coincide con lo anterior. 2) ¿Cómo explicar el puesto actual de 5,25-30? ¿Como castigo de los pecados denunciados en los seis primeros «ayes», o como anticipación de lo que ocurrirá en la guerra siro-efraimita? Ambas interpretaciones son posibles, pero el uso del famoso estribillo en 5,25b nos impulsa a relacionar estos versos con lo que sigue.

En definitiva, muchas cosas se pueden explicar y muchas quedan en el aire. Prefiero seguir los pasos de la redacción definitiva, analizando independientemente el bloque 5,1-24. Su importancia para el tema de la justicia es grande: lo desarrolla en la canción inicial y en tres de los «ayes».

La canción de la viña [82]

1 «Voy a cantar en nombre de mi amigo
un canto de amor a su viña.
Mi amigo tenía una viña en fértil collado.
2 La entrecavó, la descantó y plantó buenas cepas;
construyó en medio una atalaya y cavó un lagar.

[82] Además de los comentarios, cf. A. Graffy, *The Literary Genre of Isaiah 5,1-7:* Bib 60 (1979) 400-409; H. Junker, *Die literarische Art von Is 5,1-7:* Bib 40 (1959) 259-266; T. Orbiso, *El cántico de la viña del amado (Is 5,1-7):* EstE 34 (1960) 715-731; W. Schottroff, *Das Weinberglied Jesajas:* ZAW 82 (1970) 68-91; J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke,* 149-155; J. T. Willis, *The Genre of Isaiah 5,1-7:* JBL 96 (1977) 337-362.

Y esperó que diese uvas, pero dio agrazones.
3 Ahora, habitantes de Jerusalén, hombres de Judá,
sed jueces, por favor, entre mí y mi viña.
4 ¿Qué más cabía hacer por mi viña que yo no lo haya hecho?
¿Por qué, esperando que diera uvas, dio agrazones?
5 Pues ahora os diré lo que voy a hacer con mi viña:
quitar su valla para que sirva de pasto,
derruir su cerca para que la pisoteen.
6 La dejaré arrasada: no la podarán ni la escardarán,
crecerán zarzas y cardos;
prohibiré a las nubes que lluevan sobre ella.
7 La viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel.
Son los hombres de Judá su plantel preferido.
Esperó de ellos derecho, y ahí tenéis: asesinatos.
Esperó justicia, y ahí tenéis: lamentos».

La canción de la viña desarrolla ideas parecidas a las de 1,2-4, pero invirtiendo los elementos, cambiando la imagen de partida y añadiendo un colofón muy esclarecedor. En el capítulo primero Dios aparecía como padre. Sólo dos verbos («criar» y «educar») describían toda su actividad; el resto demostraba la ingratitud de los hijos y subrayaba su culpa con ocho oraciones. Aquí aparece Dios como labrador y como novio[83] y su actividad adquiere amplio desarrollo en el v. 2 (cinco verbos), mientras la ingratitud de la viña/pueblo se indica con una frase muy breve («dio agrazones»). Sin embargo, la actividad de Dios hacía esperar una respuesta activa por parte del hombre; siete veces se emplea el verbo *'asâ,* «hacer» (en hebreo, «dar fruto» se dice «hacer fruto»), contrastando lo hecho por Dios con lo que no hace el pueblo. Por eso, como castigo, el Señor decide destruir su propia obra. En el texto percibimos su cólera. Detrás de ella se intuye su pena y desilusión. Porque el castigo supone tirar por tierra años —siglos— de esfuerzo. Basta recordar lo que dice el salmo 80:

«Sacaste una viña de Egipto,
expulsaste a los paganos y la trasplantaste;
le preparaste el terreno y echó raíces hasta llenar el país;
su sombra cubría las montañas
y sus pámpanos los cedros altísimos;
extendió sus sarmientos hasta el mar
y sus brotes hasta el Gran Río» (vv. 9-12).

Los tiempos del idilio han pasado. O, en la mentalidad de Isaías, quizá nunca existieron. Porque Dios no esperaba una expansión territorial, como la descrita en el salmo, sino algo muy distinto. Ciertamente esperaba algo (tres veces se repite el verbo *qwh,* «esperar»: v. 2.4.7). Y aquí entra en

[83] Esta ambivalencia es fundamental en el poema. La viña puede representar una parcela de terreno y también una mujer (Cant 8,11-12). El verbo *'azaq,* «entrecavar», puede tener matiz sexual, igual que el sustantivo *yeqeb* «lagar» y las «uvas» (Cant 7, 8-9). Sobre el tema, cf. Wildberger, *Jesaja,* 169.

juego el importante colofón de este texto, idea nueva con respecto a 1,2-4, y bastante paradójica: «¿Qué espera el lector?: que a los trabajos de él por ella respondan los favores de ella a él; amor con amor se paga. ¿Qué dice el «yo» del poema?: que en pago de sus trabajos buscaba que ella practicase la justicia. Apurando la paradoja, para hacerla más patente: el amante no busca que lo amen a él, sino que amen a otro, al prójimo. Y en términos teológicos: Dios busca, con sus trabajos de amor, que el israelita respete y ame al prójimo. Esta es la admirable paradoja, esto dice el texto, y otras interpretaciones pueden ser fruto de un pietismo deformador» [84]. Isaías anticipa la misma paradoja de 1 Jn 3,16: «Hemos comprendido lo que es el amor porque aquél se desprendió de su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos», y 4,11: «Amigos míos, si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros».

Al mismo tiempo, el colofón final nos ayuda a evitar una interpretación simplista del poema. Llevados por la rutina, podemos pensar que todo el pueblo es pecador. Sin embargo, las palabras finales nos indican que el problema de la justicia y del derecho tiene dos caras: hay quienes practican la injusticia y quienes la padecen, hay asesinos y asesinados, gente que se aprovecha y gente que se lamenta.

El poema 1,21-26 revisaba la historia de Jerusalén usando como criterio de fidelidad a Dios la práctica de la justicia y del derecho. La canción de la viña revisa la historia del pueblo con el mismo punto de vista. No puede quedar más clara la importancia del tema para Isaías.

El redactor (o el mismo profeta) añade a continuación los «ayes» [85]. Se pueden entender de dos maneras: como explicitación de los «agrazones» que Dios ha encontrado, o de los lamentos (*ṣᵉᵅaqâ*) que inundan el país. La primera teoría es más probable, ya que los «ayes» no los entonan quienes padecen la injusticia, sino el profeta en nombre de Dios, como castigo de los culpables. Tres de ellos tienen especial interés para nosotros.

Contra los acaparadores de casas y campos [86]

8 «Ay de los que añaden casas a casas y juntan campos con campos,
hasta no dejar sitio y ser vosotros los únicos ciudadanos del país [87].

[84] Alonso/Sicre, *Profetas* I, 133.

[85] Sobre los «ayes» en Isaías, cf. W. Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle:* BZAW 125 (Berlín 1972), espec. 49-62 y la bibliografía citada por Wildberger, *Jesaja,* 175.

[86] Además de los comentarios y el artículo de Bardtke citado en nota 10, cf. E. W. Davies, *Prophecy and Ethics,* 65-89; P. W. van der Horst, *A Classical Parallel to Isaiah 5,8:* ET 89 (1978) 119-120. Sobre el tema del latifundismo: A. Alt, *Das Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda: Kl. Schriften* III, 348-372; M. Noth, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung:* ZDPV 50 (1927) 211-244; K. H. Henry, *Land Tenure in the OT:* PEQ 86 (1954) 5-15; J. Ebach, *Sozialethische Erwägungen zum alttestamentlichen Bodenrecht:* BN 1 (1976) 31-46; Z. Ben-Barak, *Meribaal and the System of Land Grants in Ancient Israel:* Bib 62 (1981) 73-91.

[87] El hofal de *yšb* es entendido en este sentido por Gesenius-Buhl, Duhm, Zorell, Wildberger, etc. La traducción «y habitar vosotros solos en el país» carece de sentido, ya que todos los judíos, aunque fuesen pobres, moraban en él.

9 Lo ha jurado el Señor de los ejércitos [88]:
Las muchas casas serán arrasadas,
sus magníficos palacios quedarán deshabitados.
10 Diez yugadas de viñas darán sólo un tonel [89],
una carga de simiente dará una canasta» [90].

Este texto sólo podemos valorarlo plenamente cuando lo comparamos con otros relativos al latifundismo. En un apéndice a Miq 2,1-5 volveremos sobre él. Basten ahora unas consideraciones básicas. Algunos comentaristas afirman que el pecado consiste en comprar tierras, cosa prohibida por la ley, ya que «la tierra pertenece al Señor» (Lv 25,23). Prescindiendo de que esta interpretación del Levítico es muy discutida [91], las diferencias entre dicha ley y las palabras de Isaías son evidentes [92]; por otra parte, tal principio no puede aplicarse a la compra de casas. Otros intentan explicar esta denuncia relacionándola con un trasfondo sapiencial, con «normas éticas antiguas de cualquier sociedad sedentaria» [93], mientras Fey establece un paralelismo con Amós [94]. Por encima de estos hipotéticos contactos, lo que denuncia Isaías es una práctica tremendamente peligrosa: con la compra de casas y campos, los ricos son los únicos que conservan plenos derechos dentro de la comunidad. La propiedad de la tierra les concede la capacidad de decidir en cuestiones políticas, sociales, económicas. En términos modernos, Isaías denuncia la acumulación del capital en pocas manos, mientras a la mayoría sólo le queda su trabajo (con una diferencia esencial con respecto a nuestros tiempos, ya que ahora el simple trabajador puede intervenir en la vida política, cosa entonces imposible). Es secundario que los responsables de este fenómeno fuesen los mismos judíos o los israelitas que emigraron del Norte huyendo de la amenaza asiria (Bardtke). Isaías tampoco dice nada sobre el método empleado y los grupos más culpables [95].

Contra los juerguistas [96]

11 «Ay de los que madrugan en busca de licores
y hasta el crepúsculo los enciende el vino.

[88] Leyendo *b'dny* en vez de *b'zny*. Otros, con LXX, traducen: «Esto ha llegado a oídos del Señor...».
[89] Lit. «un bat», medida de líquidos equivalente a unos 45 litros.
[90] «Un efá», medida de áridos, equivalente también a unos 45 litros.
[91] Cf. R. Bohlen, *Der Fall Nabot*, 13s.
[92] Cf. Whedbee, *Isaiah & Wisdom*, 94.
[93] Whedbee, *op. cit.*, 94. Aduce como prueba algunos textos del antiguo Oriente y, por parte bíblica, Prov 23,10; 22,28; Job 20,19; 22,8. En mi opinión, sólo el último prueba algo.
[94] Fey interpreta el «ay» a partir de Am 5,11.12a, con influjos de 5,3 (la «décima parte») y de 3,15b y 6,11 (destrucción de las casas), aunque Isaías añade «hasta no dejar sitio» y «vosotros solos». Resulta un mosaico demasiado extraño.
[95] Véase sobre esto Davies, *Prophecy and Ethics*, 65ss.
[96] La mayoría de los autores piensa que el segundo «ay» abarca sólo los versos 11-13 (Duhm, Gray, Procksch, Eichrodt, Skinner, Fey, Kaiser, Wildberger), considerando 14.17 como resto de un tercer «ay» contra Jerusalén (Duhm, Gray, Procksch, Eichrodt, Kaiser) o como fragmento de una «amenaza» (Skinner, Wildberger). El mo-

12 Todo son cítaras y arpas,
panderetas y flautas y vino en sus banquetes.
Y no atienden a la actividad de Dios
ni se fijan en la obra de sus manos.
13 Por eso mi pueblo va deportado cuando menos lo piensa;
sus nobles mueren de hambre,
los bullangueros [97] se abrasan de sed».

A primera vista, el texto carece de relación con nuestro tema. Isaías no denuncia injusticias cometidas con los pobres, ni que estas francachelas se celebren a costa de los humildes, olvidando sus necesidades. Jesús sí denunciará esto en la parábola del rico y Lázaro. A Isaías le preocupa que esta gente, dedicada todo el día a divertirse, no tiene tiempo para reflexionar sobre los planes de Dios. Algo semejante a lo que afirma Am 6,4-6; aunque la formulación varíe, no creo que Isaías supere en densidad teológica a este otro profeta, como pretende Fey [98].

De todos modos, si consideramos el «ay» dentro de su contexto, no ca-

tivo para separar el v. 14 de lo anterior es la imposibilidad de encontrar un punto de referencia para los sufijos femeninos. A pesar de esto, algunos autores piensan que el segundo «ay» comprende los versos 11-14.17 (15-16 parecen claramente fuera de sitio); así Feldmann, Fischer, Auvray.

[97] El v. 13, aparentemente fácil de traducir, plantea problemas a los comentaristas. Sobre todo porque parece que pagan justos por pecadores. Mientras una pequeña parte del pueblo es la que banquetea y se divierte, también la plebe marcha al destierro y se abrasa de sed. Existen diversas propuestas para solucionar esta aparente injusticia: *a)* la más frecuente consiste en aplicar los dos términos de 13b *(kabôd* y *hamôn)* a las mismas personas denunciadas en 11-12: «sus nobles mueren de hambre, y sus bullangueros se abrasan de sed» (Hitzig, Ewald, Delitzsch, Dillmann, Cheyne, Marti, Feldmann, Fischer, Eichrodt); en este caso, «mi pueblo va deportado» (13a) habría que referirlo sólo a la nobleza; *b)* Ludovicus de Dieu proponía interpretar *hamôn* en el sentido de «riquezas» (Sal 37,16; Ecl 5,9), traduciendo: «et gloria ejus erunt famelici et opulentia ejus arebit siti»; a su vez, «gloria» y «riqueza» estarían usados metonímicamente para referirse a los «nobles» y a los «ricos»; *c)* la teoría más sugerente es la de Ehrlich, que propone cambiar *glh* («deportar») en *ḥlh* («estar débil, enfermo»), y referir *ʿammî, kabôd* y *hamôn* al pueblo sencillo, las clases populares, que deben «padecer» de hambre y sed a causa de la insentatez *(mibbᵉlî-daʿat)* de los poderosos, entregados a comer y beber; sin embargo, el cambio de *glh* en *ḥlh* no parece justificado.

Son muchos quienes mantienen la diferencia entre «nobleza» y «plebe» en 13b (Duhm, Gray, Buhl, Procksch, Skinner, Penna, Auvray, Wildberger, NBE, NBJ): el verso amenaza la deportación de todo el pueblo, sin excluir a nadie. La mayoría de estos autores no se plantea el problema de la posible injusticia. Quienes lo hacen, ofrecen dos teorías distintas: *a)* el pueblo también es culpable (Wildberger, Alonso Schökel); *b)* el pueblo es ante Dios una unidad (Kaiser); a la hora del destierro, todos lo sufren, sean culpables o no. «Así es la realidad, e Isaías es un realista, inmerso en la vida real, no un ideólogo teológico como los partidarios posteriores de la doctrina mecánica de la retribución» (Duhm, *Das Buch Jesaia,* 58). Si no se quiere adoptar alguna de las primeras propuestas, sólo esta última parece válida, teniendo en cuenta las claras palabras de los versos 11-12.

[98] Cf. *Amos und Jesaja,* 61. El error de Fey consiste en atribuir a Amós «un punto de vista puramente social», que Isaías supera poniendo este pecado «en relación directa con el plan originario de Dios». Como ya vimos al analizar Am 6,4-6, «el desastre de José» no se refiere a la triste situación de los pobres, sino al plan que Dios va a ejecutar contra Israel. Con palabras distintas, Amós e Isaías coinciden plenamente.

rece de relación con el tema. La canción de la viña nos habla de «agrazones». Estas juergas son los frutos que Dios no quiere. Al mismo tiempo, provocan esa falta de justicia y derecho, esa abundancia de asesinatos y lamentos que denunciaba el v. 7.

Contra la corrupción de los valores [99]

20 «Ay de los que llaman al mal bien y al bien mal,
que convierten la tiniebla en luz y la luz en tiniebla,
que convierten lo amargo en dulce y lo dulce en amargo».

Este «ay» resulta uno de los más imprecisos. ¿A quiénes denuncia el profeta? ¿De qué los acusa en concreto? Según Whedbee, se dirige contra quienes corrompen el orden social, con un estilo y contenido típicamente sapienciales [100]. McKane, por el contrario, cree que este verso se opone a la flexibilidad de la sabiduría antigua, capaz de provocar una perversión completa del juicio moral [101]. En cualquier caso, los conceptos de «bien» y «mal» están muy relacionados con el tema de la justicia (cf. Is 1,16-17; Am 5, 14-15), y la imagen de lo dulce que se vuelve amargo recuerda al «derecho» y la «justicia» que se convierten en ajenjo (Am 5,7; 6,12). Es muy probable que tengamos aquí una denuncia de las autoridades responsables de la administración de la justicia. Con sus decisiones y su conducta crean una sociedad inundada por el mal, la tiniebla, lo amargo. ¿Por qué lo hacen? El profeta no lo dice, pero otro de los «ayes» lo explica.

Contra los jueces [102]

22 «Ay de los valientes para beber vino
y aguerridos para mezclar licores;
23 que por soborno absuelven al culpable
y niegan justicia al inocente».

Aparentemente se trata de temas muy distintos. Pero Whedbee demuestra que también en otros textos sapienciales aparecen juntos:

«No es de reyes, Lemuel, no es de reyes darse al vino,
no es de gobernantes darse al licor,
porque beben y olvidan la ley
y desatienden el derecho del desgraciado» (Prov 31,4-5).

[99] La mayoría de los autores se atiene al TM considerando el v. 20 un «ay» independiente. Fey y Wildberger lo unen al 23, que parece desentonar en su contexto. Pero el v. 23 se relaciona bien con el 22, como indica Whedbee citando paralelos sapienciales.

[100] *Isaiah & Wisdom*, 103-105.

[101] *Prophets and Wise Men*, 65.

[102] La mayoría de los comentaristas considera los versos 22-23 un solo «ay», aunque algunos piensan que los temas son muy distintos. Hasta el punto de que Fohrer considera independiente el v. 23 y Fey y Wildberger lo unen con el 20. Sigo la opinión de Whedbee, que parece muy sensata.

«Ay del país donde reina un muchacho y sus príncipes madrugan para sus comilonas. Dichoso el país donde reina un noble y los príncipes comen cuando es hora y no ponen su valentía en beber» (Ecl 10,16-17).

La relación con el texto de Proverbios es evidente. Con Eclesiastés, más lejana, aunque también queda clara la oposición entre la borrachera y el cumplimiento del deber. Sin embargo, Isaías va más adelante. No denuncia la falta de cumplimiento de las obligaciones, sino la perversión de la justicia. Esos jueces no se limitan a «desatender el derecho del desgraciado», embotados por el vino. Tienen la cabeza fresca para absolver a quien les conviene. Ahora sabemos por qué llaman al mal bien y al bien mal; por qué convierten la tiniebla en luz y lo amargo en dulce. «Por soborno». Todos los valores pierden su consistencia ante el valor absoluto del dinero. Esto ya lo había dicho 1,21-26. Pero el «ay» que comentamos va más adelante: los encargados de la justicia no se limitan ahora a adoptar una postura pasiva ante las reclamaciones de los pobres, sino que les infligen un perjuicio positivo, arrebatándoles la razón y condenándolos contra todo derecho [103].

* * *

¿Qué aporta la sección a lo dicho anteriormente sobre el tema de la justicia? En primer lugar, insiste en su importancia, ya que no aparece como algo de pasada, sino esencial en los planes de Dios sobre el pueblo (5,7). En segundo lugar, nos da a conocer mejor la situación de injusticia. Trata dos problemas nuevos: el de la acumulación de casas y campos y el de las fiestas. Y otro que ya nos resultaba conocido, el de las injusticias en los tribunales (1,23), aparece con un matiz distinto y más crítico, según acabamos de ver. En tercer lugar, se amplía nuestro conocimiento de las víctimas de la injusticia. Mientras en 1,17 se hablaba de huérfanos, viudas y oprimidos (en 1,23 reaparecían los dos primeros grupos), y en 3,12-15 se mencionaba insistentemente a «mi pueblo», ahora sabemos que gran parte de los que sufren debemos buscarlos entre los campesinos despojados de casas y campos (5,8-10), dato que coincide con lo dicho por Amós para el reino Norte. En cuarto lugar, se diferencia mejor el grupo de los responsables. No se trata sólo de las autoridades (1,10) ni sólo de los encargados de administrar justicia (1,23: *śrym);* tampoco se agotan en quienes tienen el poder político y religioso (3,12-15). Los dos primeros «ayes» fijan su atención en quienes detentan el poder económico y gracias a su dinero pueden permitirse aumentar sus posesiones y una vida de lujo.

[103] Mientras Fey piensa que Is 5,23 depende de Am 5,7b.12b, Whedbee lo niega, aduciendo para este «ay» un trasfondo sapiencial (Prov 17,15; 24,24) y el hecho de que Amós e Isaías empleen palabras distintas para referirse al soborno (*koper* y *šoḥad,* respectivamente). Pero McKane no está convencido de que la ética de Isaías coincida con la de los sabios y cita Prov 17,8; 19,6; 21,14, donde se aconseja el soborno como sabiduría práctica (*Prophets and Wise Men,* 65).

4. *Memorias de guerra* (5,25-9,6)

Estos capítulos nos ponen en contacto con una problemática nueva y capital en el Libro de Isaías: la guerra siro-efraimita. Incluso el capítulo 6, se entienda como relato de vocación o de misión [104], está perfectamente ensamblado a lo que sigue y forma parte integrante de la estructura final [105]. Es probable que el «memorial» primitivo sólo abarcase 6,1-8,15 (omitiendo algunas glosas posteriores y añadidos) [106]. Sin embargo, la redacción final del Libro del Emmanuel termina en 9,6. En cuanto al comienzo, aunque la mayoría piensa que no varió (6,1), es posible que se antepusiese el fragmento 5,25-30: anticipa lo que ocurrirá (invasión asiria) y, al mismo tiempo, contrasta con 9,1-6: la amenaza será conjurada por el nacimiento/entronización del rey futuro.

Sin embargo, no conviene olvidar que estos capítulos ofrecen múltiples relaciones con los siguientes (9,7-12,6). Muchos de los temas que plantean sólo encuentran en ellos su solución:

a) La amenaza asiria (5,26-29; 7,18-19.20) será frenada por Dios (10, 5-15.24-26); si reaparece (10,28ss) es para llevar a cabo una labor que dé paso, paradójicamente, a la salvación definitiva (11,1ss).

b) La rivalidad entre Efraín y Judá (7,1s) sólo se da por terminada y superada en 11,13.

c) El destierro anunciado en 6,11-13 es revocado en 11,11s.

d) El castigo de no entender ni comprender (6,9) queda superado en 11,9, cuando el conocimiento de Dios llena la tierra.

e) El tema del árbol talado, que da origen a nueva vida (6,13), reaparece en 10,33-11,1.

f) La esperanza expresada por el profeta en 8,17 encuentra su cumplimiento en el himno del capítulo 12.

[104] El problema es muy debatido. La mayoría sigue considerando Is 6 un relato de vocación (últimamente Wildberger). Pero otros lo niegan. M. M. Kaplan, *Isaiah 6,1-11:* JBL 45 (1926) 251-259, lo considera expresión literaria del fracaso del profeta. O. H. Steck, *Bemerkungen zu Jes 6:* BZ 16 (1972) 188-206, piensa que está escrito con vistas al memorial. La idea de que contiene un relato de misión la ha defendido brillantemente H.-P. Müller, *Die himmlische Ratversammlung:* ZNW 54 (1963) 254-267, y la comparte J. Schreiner, *Zur Textgestalt von Jes 6 und 7,1-17:* BZ 22 (1978) 92-97. La bibliografía sobre el capítulo es amplísima, como puede verse en Wildberger, *Jesaja,* 230s. Posteriormente ha aparecido un estudio de gran interés: O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4:* SBS (1977) 84-85 (sobre Is 6, pp. 46-124) y un artículo de H. Cazelles, *La vocation d'Isaïe (ch. 6) et les rites royaux,* en *Homenaje a J. Prado* (Madrid 1975) 89-108.

[105] La experiencia extática del c. 6 se corresponde con otra idéntica en 8,11, cuando Dios coge al profeta de la mano. Así lo indica Vermeylen, *Du prophète Isaïe,* 225s.

[106] Cf. Th. Lescow, *Jesajas Denkschrift aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges:* ZAW 85 (1973) 315-331; J. Lindblom, *A Study of the Immanuel Section in Isaiah* (Lund 1958); K. Marti, *Der jesajanische Kern in Jes 6,1-9,6:* BZAW 34 (1920) 113-121; H.-P. Müller, *Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1-VIII 18:* VTS 26 (1974) 25-54; J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique,* 187-249.

g) Junto a lo anterior, advertimos una serie de «motivos» que resuenan a lo largo de estos capítulos: el del resto (7,3.22; 10,20-22; 11,11.16); el del niño, con diversas modalidades (7,14-16; 8,3-4; ¿9,5?; 10,19; 11,8); el de la destrucción de la tierra (6,11s; 7,23-25; 8,21; 10,23); el de Asiria y Egipto (7,17.18s.20; 8,7b; 10,24.26; 11,11.15.16).

Naturalmente, no debemos ver en esto obra exclusiva de Isaías. Existen muchos textos posteriores a él (incluso de los que consideramos capitales), y la visión final es tarea de los redactores, tras años y siglos de reflexión.

Por otra parte, el simple enunciado anterior de los temas revela que nos encontramos ante una problemática distinta y más compleja que la abordada por los capítulos 1-5. ¿Seguirá teniendo igual interés el tema de la justicia? De antemano podríamos decir que decrece en cantidad. En adelante serán relativamente pocos los versos que se le dediquen. ¿Ocurre lo mismo en calidad? Para saberlo, más que el análisis minucioso de los textos nos ayudará ver la función que desempeñan en el conjunto.

* * *

Es imposible analizar aquí los complejos pasajes de esta sección de Isaías. Baste recordar que todo el problema lo desencadena el miedo a la coalición siro-efraimita, que hace temblar el corazón del rey del pueblo «como se agitan los árboles del bosque con el viento» (7,1-2). Lo opuesto al miedo es la confianza, la certeza de que Dios mantendrá su promesa de salvaguardar a Jerusalén y a la dinastía davídica. Sin esta fe no se puede subsistir (7,9b). Y para fomentarla (¿o para ponerla a prueba?) [107], Dios

[107] A veces no se tienen presentes los distintos sentidos que puede tener el «signo» (*ʾôt)* dentro del Antiguo Testamento: *a)* En unos casos aparece como algo que recuerda al hombre su compromiso con otro hombre o con Dios; o a Dios su compromiso con el hombre. En este apartado entran el arco iris (Gn 9,12.17) el sábado (Ex 31,13.17), la circuncisión (Gn 17,11), la sangre (Ex 12,13), los ázimos (Ex 13,9), la ofrenda de los primogénitos (Ex 13,16), las doce piedras sacadas del Jordán (Jos 4,6). *b)* En otras ocasiones tiene el sentido de prodigio, portento, algo que supera lo normal. Por ejemplo, el bastón de Moisés convertido en culebra (Ex 4,8), la plaga de tábanos (Ex 8,19), el fuego que devora la comida de Gedeón (Jue 6,17-22), el retroceso de la sombra diez grados en el reloj de sol de Ezequías (2 Re 20,8s = Is 38,7.22). Este sentido de prodigio es muy frecuente en plural (*ʾotôt),* sobre todo unido a *mopᵉtîm* («signos y prodigios»: se aplica con frecuencia a los portentos realizados por Yahvé para sacar al pueblo de Egipto). *c)* En ciertos casos, el signo se refiere a algo futuro, que exige fe por parte de aquel a quien se le ofrece. Los ejemplos más interesantes son los de Ex 3,12; 2 Re 19,29 = Is 37,30; Jr 44,29. Humanamente se trata de algo absurdo.

Si los signos del apartado *b)* servían para confirmar la fe, éstos sirven para ponerla a prueba. Sólo un hombre de fe profunda puede aceptar un signo de este tipo. ¿A qué clase de signo se refiere Isaías en el v. 11? Por la forma de expresarse («en lo hondo del abismo o en lo alto del cielo») parece evidente que al signo como portento o prodigio, capaz de confirmar la fe en la promesa divina. Situaciones paralelas serían las de Gedeón y Ezequías. Pero en este texto ocurre algo interesante. Es el único caso en el que Dios *obliga* a pedir un signo. En otras ocasiones es él quien lo ofrece o el hombre quien lo pide por propia iniciativa. Esta obligación da un matiz distinto al hecho. El signo se convierte en trampa para Acaz. ¿Qué ocurrirá si pide el signo? ¿Qué, si no lo pide? Sabemos lo sucedido en la segunda hipótesis. No creo que las cosas hu-

ofrece como signo el nacimiento de un niño, cuyo nombre («Dios con nosotros», Emmanuel) implica la derrota de los adversarios (7,14.16). Es difícil saber si en boca de Isaías este nombre simbólico tiene sentido favorable, desfavorable o ambivalente [108]. Pero no cabe duda de que, cuando reaparece en 8,8b y 8,10, el nombre nos sitúa en un contexto de salvación [109]. Es natural que los comentaristas piensen en este personaje cuando llegan al pasaje final (9,1-6), aunque no se le dé precisamente este nombre. Y es en este último poema donde encontramos la única mención del derecho y la justicia. Aunque parezca que nos desviamos del tema, considero importante detallar el contenido de este texto [110].

La primera cuestión que se plantea es la del género literario. No se trata del anuncio de algo futuro, sino de un «canto de acción de gracias» por algo ya ocurrido [111]. Otros prefieren subrayar los rasgos hímnicos del

bieran ido mejor para Acaz en la primera. Isaías podría haberle acusado de incredulidad. Acaz, lo olvidamos a menudo, se encuentra en un callejón sin salida. A ninguno de nosotros nos habría gustado encontrarnos en su situación.

[108] Las tres opiniones son defendidas con igual pasión por los comentaristas. Los partidarios del sentido favorable se basan en textos como Jos 1,9; Jue 6,12; Dt 20,4, donde se promete la compañía de Dios a un guerrero o al ejército. Decirle: «El Señor está contigo» es la mayor garantía de éxito. Los defensores del sentido desfavorable aluden a la falta de fe de Acaz, a que los versos 14ss contienen una amenaza y a que la presencia de Dios que ese nombre garantiza no significa necesariamente una presencia salvífica. Amós habla de una venida de Dios a su pueblo, de un hacerse presente, para enfrentarse a él y castigarlo (4,12; 5,17). En este caso, el nombre del niño podría entenderse como clara emenaza o, al menos, como súplica en una situación difícil («Dios *esté* con nosotros»). Ya que los versos siguientes desarrollan ambos aspectos, quizá sea preferible mantener una interpretación ambivalente.

[109] Es frecuente traducir e interpretar mal 8,8b: «Y se extenderán sus bordes hasta cubrir la anchura de tu tierra, ¡oh Emmanuel!» (NBE). «Y la envergadura de sus alas abarcará la anchura de tu tierra, Emmanuel» (BJ). Con ello se considera 8b continuación de la imagen anterior, que habla de la invasión asiria con la metáfora del río. Sin embargo, el sustantivo *knp* nunca significa «borde», «márgenes», de un río. Y tampoco se refiere a las «alas» del ejército asirio. 8b, probablemente un añadido pasterior, cambia de imagen y anuncia la salvación. Aunque los asirios invadan el país, Dios, como ave protectora, extiende sus alas y protege la tierra de Emmanuel (cf. la misma imagen en Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4 y el pasaje paralelo de Is 31,5: «como un ave aleteando, el Señor de los ejércitos protegerá a Jerusalén»).

[110] Sobre el mesianismo en general indico alguna de las obras principales: P. F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in AT* (Roma 1935); K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten:* FRLANT 107 (Gotinga 1972); H. Cazelles, *Le Messie de la Bible* (París 1978); H. Gressmann, *Der Messias* (Gotinga 1929); S. Mowinckel, *El que ha de venir* (Madrid 1975); J. Becker, *Messiaserwartung im AT:* SBS 83 (1977).

Sobre el mesianismo en Isaías, véase además: B. Renaud, *Le messianisme dans la première partie du livre d'Isaïe,* en *Sacra Pagina* I (París 1959) 398-407; J. Coppens, *Les espérances messianiques du Proto-Isaïe et leurs prétendues relectures:* EThL 44 (1968) 491-497 (exposición y crítica de las ideas propuestas por J. Becker, *Isaias - Der Prophet und sein Buch:* SBS 30); A. Feuillet, *Le messianisme du Livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël,* en *Études d'exégèse et de théologie biblique* (París 1975) 223-259; H. Junker, *Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas:* VTS IV (1957) 181-196; M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Kevelaer 1968); L. P. Smith, *The Messianic Ideal of Isaiah:* JBL 36 (1917) 158-212.

[111] Por ejemplo, Barth, 148s.

poema [112]. En ambos casos se alaba y agradece a Dios por algo del pasado. A esto se opone la interpretación cristiana tradicional, que considera este texto como anuncio del nacimiento de Jesús. Pero no debemos dejarnos arrastrar por prejuicios. Como indica Mowinckel: «Si leemos Is 9,1-6 tal como ha llegado hasta nosotros, sin pensar en la interpretación cristiana tradicional, la impresión inmediata es, sin duda, que expone algo ya sucedido. Es el nacimiento de un príncipe en Jerusalén lo que ha ocasionado esta promesa» [113].

Con este presupuesto, la liberación del yugo asirio, el fin de la guerra, la estabilidad de la dinastía davídica —con pretensiones incluso a los territorios del Norte (8,23b)— nos proyectan inevitablemente a la época de Josías (640-609), un siglo después de Isaías [114]. Pienso que llevan razón Barth y Vermeylen cuando relacionan el poema con la entronización de este rey, en el que depositaron los judíos, y con razón, tantas esperanzas [115]. Sin entrar en un análisis detenido del texto, indiquemos algunos detalles [116].

El oráculo comienza en prosa [117] (8,23b), hablando de los territorios asolados por Tiglat Pileser III durante su campaña del 733. No se trata de la instauración de las provincias asirias de Dor, Meguiddo y Galaad, como pensó Forrer en 1920 y se ha seguido afirmando con frecuencia. Esto ocurrió posteriormente. El poeta parece referirse a las primeras incursiones, cuando «el rey de Asiria se apoderó de Iyón, Prado de Casa Maacá (= Abel bet Maakâ), Yanoj, Cades, Jasor, Galilea y toda la región de Neftalí» (2 Re 15,29; la conquista de Galaad, mencionada también en este verso, es más probable que ocurriese durante la campaña del 732). Con un atlas delante se advierte el avance incontenible de los asirios en dirección norte-sur. Es el primer paso de un proceso de derrota y humillación nacional para Israel.

Y así vivieron durante muchos años, caminando en tinieblas, habitando tierra de sombras. Como la vuelta al caos primitivo, indica Procksch. O como el descenso al Seol, al lugar de las sombras. Vida inerme, oscuridad sin esperanza. De repente se produce el cambio prodigioso e inesperado: brilla una luz que lo inunda todo de alegría, semejante a la que se experimenta cuando llega la siega o se reparte el botín. A continuación se explican

[112] Vermeylen, *op. cit.*, 240s.

[113] *El que ha de venir*, 120.

[114] Pero recordemos que el problema de la autenticidad es muy debatido. La defienden Caspari, Duhm, Alt, Lindblom, Stamm, Von Rad, Eichrodt, Kaiser, Müller, Wolff, Becker, Rehm, Zimmerli, Auvray, Wildberger, Seybold, Carlson, Scott, Rohland, Loretz, Coppens, Lohfink, Lescow, Herrmann, Virgulin, G.ª de la Fuente, Alonso Schökel, Ringgren, entre otros muchos. La niegan Marti, Steck, Hermisson, Vollmer, Barth, Kennet, Hackmann, Fullerton, Fohrer, Gray, Treves, Mowinckel, Hecht, Reventlow, Hoffmann, Berry. No creo que valgan argumentos lingüísticos, literarios ni teológicos para afirmar o negar la autenticidad. Es el contexto histórico el que mueve a situar el texto en los años de Josías.

[115] Quienes defienden la autenticidad piensan con frecuencia en Ezequías.

[116] Sobre el texto, además de los comentarios y obras citadas en la nota 84, cf. L. Alonso Schökel, *Dos poemas a la paz:* EstBíb 18 (1959) 149-169; A. Alt, *Befreiungsnacht und Krönungstag:* KS II, 206-225; H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit,* 141-177; J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique,* 232-245.

[117] Alt intentó descubrir un original poético detrás de la prosa actual; su esfuerzo no ha sido recompensado con la aceptación de los comentaristas.

las causas de este gozo. Son tres, introducidas siempre por «porque» *(kî):* el fin de la opresión (v. 3), el fin de la guerra (v. 4) y el nacimiento/entronización del príncipe (vv. 5-6).

Quienes estamos acostumbrados a centrar desde el comienzo nuestra atención en el niño debemos volver la vista atrás para captar un detalle importante. El protagonista de toda la historia, del castigo y la alegría, de las sombras y la luz, es Dios. Fue él quien «humilló» en tiempos pasados (8, 23b), es él quien «ensalza» en el presente, quien aumenta el gozo y quebranta al opresor, como el día de la batalla contra Madián. Hay que recordar el relato de Jue 7 para captar a fondo esta alusión: la estrategia nocturna, el deslumbrar repentino de las antorchas, el sonar de las trompetas y del grito de guerra, constituyen la actividad humana. Pero el auténtico salvador es el Señor, que infunde un pánico sagrado en los enemigos y hace que se aniquilen entre sí. Igual ocurrirá ahora. Sin colaboración humana, como en un nuevo prodigio, Dios libra a su pueblo de un adversario más peligroso y cruel, que ha hecho pesar sobre el pueblo «su vara», «su yugo» y «su bastón». Tres substantivos que desvelan la humillación y angustia del pasado. Y un verbo, «quebrantaste», que reduce a astillas los símbolos de la opresión. Una pira gigantesca consumirá incluso los últimos vestigios —botas y mantos— de los invasores.

Pero toda esta alegría sería transitoria si no hubiese un tercer motivo, el más importante: «Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado». Estas palabras nos recuerdan espontáneamente el nacimiento físico del príncipe. Pero recordemos que, en el momento de la entronización, Dios dice al rey: «Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). Por consiguiente, es probable que el profeta no piense en el nacimiento, sino en la entronización. Si la aplicación a Josías es válida, se comprende perfectamente todo esto. Comenzó a reinar cuando sólo tenía ocho años (2 Re 22,1), y durante su minoría de edad se puso en marcha el proceso de independencia político-religiosa con respecto a Asiria. No sería extraño que su entronización oficial, al llegar a la mayoría de edad, se celebrase con especial entusiasmo.

De acuerdo con el ceremonial, el rito de coronación implicaba diversos actos: imposición de las insignias, unción, aclamación, entronización, homenaje. En ciertos casos se daba un cambio de nombre, o de acuerdo con el ceremonial egipcio, la imposición de ciertos nombres, que reflejaban las esperanzas depositadas en el nuevo rey [118]. El autor del poema no se detiene en los diversos actos. Tras mencionar la imposición de las insignias («lleva al hombro el principado», que unos interpretan como el cetro y otros refieren a un manto regio), centra su atención en los nombres del príncipe. Mucho se ha debatido sobre ellos, desde el número [119] hasta el significado,

[118] Sobre el tema, cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT,* 152-161; G. von Rad, *El ritual real judío,* en *Estudios sobre el AT,* 191-198.

[119] Es normal que los autores acepten cuatro nombres. Otros, con un pequeño cambio en el texto hebreo, descubren un quinto, lo cual coincidiría con la práctica egipcia (por ejemplo, Wildberger). La Vulgata traduce de forma que parece presuponer seis. En el extremo opuesto, Treves piensa en uno solo: *pele᾿ yoʿeṣ ᾿el,* que traduce: «El Dios poderoso proyecta algo admirable».

para terminar con el gran problema de si convienen a un rey humano o si nos hablan de un ser divino.

Unas palabras de Alonso Schökel nos ayudarán a no perdernos en la maraña de interpretaciones: «Los nombres tienen una amplitud y una trascendencia excepcionales: son cuatro oficios, "consejero, guerrero, padre, príncipe", cada uno con una nota adjetival más o menos divina "milagro, Dios, eterno, pacífico". No basta para entender el nombre analizar uno a uno sus componentes, porque el sentido es cumulativo y no se reduce a mera suma; es una densa y comprensiva unidad que se va desdoblando en facetas y que debemos esforzarnos por abarcar en unidad, en resonancia de acorde perfecto, algo así como "consejero y guerrero, príncipe y padre; una paz sempiterna, milagro divino". Notemos que el ritmo unifica la serie de nombres (...), notemos que la sintaxis crea una unidad cerrada de quiasmo (adjetivo-nombre, adjetivo-nombre, nombre-adjetivo, nombre-adjetivo), que el paralelismo no antitético tiende a fundir más que a definir contornos (...); finalmente, notemos que es un niño quien sustenta y unifica esa serie no como cuatro nombres, sino como un nombre cuádruple» [120].

¿Se refieren estos nombres a un rey humano o a un salvador divino? Nos inclinamos por lo primero. Ya hemos indicado que todo el poema da por supuesto el nacimiento y entronización del príncipe, la liberación de los asirios. No es el anuncio de la venida de Jesús, sino acción de gracias por Josías. El que se le atribuyan títulos tan excelsos no tiene nada de extraño. Forma parte de la ideología sacral monárquica y del lenguaje cortesano. El Sal 45,7 incluso da al rey el título de *'elohîm,* aunque las traducciones suavicen esta frase. Por eso no deben extrañarnos estos cuatro nombres, aunque dichas cualidades alcancen un «grado portentoso y sobrehumano». Es lo que Israel y los pueblos orientales esperaban de su gobernante, expresando sus ilusiones con lenguaje y metáforas de origen mítico [121]. En un rey humano deposita el profeta su esperanza de que gobierne al pueblo de modo admirable [122], lo defienda valientemente [123], lo acoja con afecto de padre [124], instaure una época de paz y bienestar.

[120] *Dos poemas a la paz,* 157.

[121] «Un rey recién venido al mundo, a quien se representa como un ser divino dotado de títulos y facultades propios de un dios, que se ha apropiado las características, las hazañas y el nombre (es decir, el *muthos)* del dios del sol, del dios supremo, es, a pesar de todo, un simple instrumento en manos de «Yahvé, Dios Todopoderoso», que es el Hacedor de todas las cosas: el futuro rey es un hijo de David, un simple humano. Las concepciones y metáforas míticas han sido trasladadas al regio infante de la estirpe de David; pero, en último término, el honor y la gloria corresponden a Yahvé. El es quien lo realiza todo y, sin él, el propio príncipe, con todas sus facultades divinas, no es nada» (S. Mowinckel, *El que ha de venir,* 118).

[122] «Maravilla de Consejero» (NBE, NBJ) parece que debemos referirlo a las cualidades de gobierno del monarca. Así piensan Mowinckel y Pedersen.

[123] El segundo título, que NBE traduce «Dios guerrero» y NBJ «Dios fuerte», quizá sea preferible entenderlo como «héroe divino» (Mowinckel) o «guerrero vigoroso». Cf. G. del Olmo Lete, *Los títulos mesiánicos de Is 9,5:* EstBíb 24 (1965) 239-243.

[124] El título «padre perpetuo» resulta extraño aplicado a un rey, ya que el padre es Dios y el rey se considera hijo suyo (2 Sm 7,14). Sin embargo, el rey puede ser llamado «padre» en relación con el pueblo. Véase lo que dice Is 22,21 a propósito del mayordomo de palacio.

Con estas cualidades portentosas se explica que dilate el principado, restaurando las antiguas fronteras del imperio davídico; pero no a base de guerras y contiendas, sino con «una paz sin límite». David y Salomón parecen reencarnarse en este nuevo rey. La fuerza y la inteligencia, la capacidad de iniciativa y el amor a la paz. Pero lo que consolida el trono es la práctica del derecho y la justicia. Sin ella, todo lo demás es utópico. El autor no desarrolla este motivo, probablemente porque es de sobra conocido. Nosotros podemos completarlo con palabras del salmo 72:

> «Dios mío, confía tu derecho al rey,
> tu justicia al hijo de reyes:
> para que rija a tu pueblo con justicia,
> a tus humildes con rectitud (...),
> que defienda a los humildes del pueblo,
> socorra a los hijos del pobre y quebrante al explotador.
> (...).
> él librará al pobre que pide auxilio,
> al afligido que no tiene protector;
> él se apiadará del pobre y del indigente,
> y salvará la vida de los pobres;
> él vengará sus vidas de la violencia,
> su sangre será preciosa a sus ojos» (vv. 1-4.12-14).

Ahora comprendemos que el análisis del poema 8,23-9,6 no está inmotivado. Es preciso tener presente las circunstancias históricas, el contexto literario, sus marcadas connotaciones de política internacional, para valorarlo rectamente. Cuando parece que todo se agota en las relaciones con los países extranjeros (Israel, Siria, Asiria) o en la superación de un problema militar; cuando parece que lo único importante es restablecer esa relación de confianza en Dios exigida al rey Acaz y al pueblo (7,9b), la última palabra del Libro del Emmanuel recuerda el importante tema del derecho y la justicia. Carece de sentido una liberación externa y una paz en las fronteras que no vaya acompañada de una sociedad más justa de puertas adentro. Al mismo tiempo, los títulos del nuevo rey, la función que desempeña, nos recuerda la problemática sociopolítica planteada en los capítulos 1-5. Se acusaba allí a las autoridades, se anunciaba un gobierno justo (1,26). Ya lo tenemos. No importa que este poema sea posterior a Isaías. En la dinámica del libro completa e interpreta las expectativas anteriores. Lo mismo ocurrirá con otro texto que consideraremos más adelante: 11,1-9.

5. *La perversión del derecho* (9,7-10,19)

El Libro de Isaías es como el mar, que repite sus olas sin agotarse. Y así, cuando un tema parece acabado, un problema resuelto, resurge de nuevo con potencia amenazadora. Es lo que ocurre en esta sección. El Libro del Emmanuel ha descrito las luchas entre el Norte y el Sur; ha dicho que Dios condenaba a ambos: «El será piedra de tropiezo y roca de precipicio para

las dos casas de Israel, será lazo y trampa para los habitantes de Jerusalén» (8,14). Sin embargo, el poema 8,23b-9,6 suponía el fin de esta actitud, la liberación y la paz. Seguía en juego «el celo del Señor»; pero un celo benéfico, dispuesto a salvar.

Al comenzar 9,7 todo lo anterior parece olvidado. Nos encontramos de nuevo en un contexto de denuncia y amenaza. La sección, de acuerdo con Lack, se estructura a partir de un triple envío (*šlḥ:* 9,7; 10,6.16). Dios envía su palabra (9,7), envía a Asiria (10,6), envía enfermedad (10,16). El pecado de Israel, denunciado en el poema con refrán (9,7-20) y en el «ay» (10,1-4a), provoca el castigo a manos de los asirios (10,5-15) [125] y la destrucción casi total del pueblo (10,16-19) [126]. En esta sección sólo encontramos un texto de denuncia social, pero es muy importante por sus afirmaciones y por la función que desempeña. Se trata del «ay» contenido en 10,1-4a:

1 «Ay de los que decretan decretos inicuos
y redactan con entusiasmo [127] normas vejatorias [128]
2 para dejar sin defensa [129] a los débiles
y robar su derecho a los pobres de mi pueblo;
para que las viudas se conviertan en sus presas
y poder saquear a los huérfanos.
3 ¿Qué haréis el día de la cuenta,
cuando la tormenta venga de lejos?
¿A quién acudiréis buscando auxilio
y dónde dejaréis vuestras riquezas?
4 Iréis encorvados con los prisioneros
y caeréis con los que mueren» [130].

[125] Como indica Lack, este poema no ha sido escrito como continuación de 10,4. Procksch cree que debemos unirlo con los oráculos contra los países extranjeros (capítulos 13-23) y que empalma muy bien con 14,24-27. Sin embargo, una serie de relaciones pueden haber motivado su inserción en este contexto. Lack indica las siguientes: *hôy* en 10,5 y 10,1; *šebeṭ ʾappî,* 10,5, cf. *ʾap* en el refrán 9,11.16.20; 10,4; *ḥanep* en 10,6 y 9,16; *šlḥ* en 10,6 y 9,7; *ʿebratî* en 10,6 y 9,18; también la relación entre 10,6b y 10,2b *(La symbolique,* 54).

[126] Procksch afirma que la imagen del bosque no cuadra con el ejército asirio, y que este pasaje se refiere a la caída de Israel (aunque es difícil decir si habla sólo del norte o de los dos reinos); la aplicación a Asiria se produjo al introducir 10,5-15 (KAT IX, 168s). En la misma línea, Lack advierte la relación de ideas y vocabulario de este texto con 17,4, dirigido contra Jacob. Además, el sufijo «sus» (valientes) no puede relacionarse gramaticalmente con los sujetos del v. 15. Por otra parte, el empleo del verbo *šlḥ,* usado por tercera vez en esta sección (9,7; 10,6), mueve a buscar como objeto a Israel, igual que ocurre en los casos anteriores.

[127] «El piel de *ktb,* que sólo se usa aquí, está elegido intencionadamente para estigmatizar el sospechoso celo con que se elaboran nuevas leyes» (Wildberger, *Jesaja,* 179). Ehrlich considera dicho piel «probablemente una expresión jurídica cuyo sentido exacto desconocemos» *(Randglossen,* 4, 40).

[128] Leyendo *mikt^{e}bê* o considerando enclítico el *men* de *mktbym.* Si se piensa que *m^{e}katt^{e}bîm* no es complemento de *ktb,* sino paralelo de *haḥoq^{e}qîm,* la traducción de 1b sería «y de los escribas que redactan con entusiasmo vejaciones».

[129] Sigo la interpretación que da Zorell de *haṭṭot middîn dallîm:* «impedire a iuris defensione miseros» *(Lexikon,* 172; sub *dyn).*

[130] El verso es muy discutido, pero no afecta a nuestro tema. Véase la detenida discusión de Wildberger, *op. cit.,* 179s.

Uno de los temas que más preocupó a Isaías fue el de la administración de la justicia. Denunció a quienes se despreocupaban de las causas de huérfanos y viudas (1,23) y a quienes, dando un paso más, hacían grave daño a los hombres honrados con sus sentencias injustas (5,22-23). Ahora llegamos al punto culminante. Resulta oscura la identidad de los culpables [131] y tampoco sabemos si el «ay» se dirige al reino Norte (Knabenbauer, Duhm) o a Judá (Procksch, Wildberger, Dietrich). Para ambos era válido [132].

Habla el profeta de la acción (v. 1) y de la intención (v. 2). La primera consiste en «redactar con entusiasmo». ¿Qué cosa? No un código de leyes *(mišpaṭîm)*, sino una serie de disposiciones complementarias *(ḥeq, miktab)*, que no suprimen la letra de la ley en vigor, pero sirven para tergiversarla y aprovecharse de ella. Tal es la teoría de Knabenbauer, Ehrlich y Dietrich, preferible a la de Duhm [133] o Gray [134]. Dichas personas pueden estar investidas de toda autoridad, pero Isaías dice que sus decretos son inicuos y vejatorios, orientados contra los débiles *(dallîm)*, los pobres *(ʿanîyîm)*, los huérfanos y las viudas. ¿Qué pretenden con esta febril actividad? Según Schwantes [135], cuatro cosas distintas, de acuerdo con los cuatro grupos que acabamos de mencionar: *a)* excluir a los *dallîm* de la comunidad jurídica; *b)* robar a los pobres toda reivindicación justa; *c)* esclavizar a las viudas; *d)* apropiarse de la propiedad del huérfano. En el fondo, sólo pretende una cosa: enriquecerse a costa de ellos, probablemente quedándose con sus posesiones (recordemos lo dicho sobre la acumulación de casas y campos en 5,8-10) e incluso con sus personas, para venderlos como esclavos.

Hay algo que llama poderosamente la atención en este texto. Como indica Dietrich [136], los métodos de explotación se han refinado con respecto a un siglo antes. Cuando Jezabel quiso apoderarse de la viña de Nabot tuvo que matarlo. Ahora ya no es preciso suprimir a la persona; basta con suprimir sus derechos. Es un procedimiento menos escandaloso y más eficaz. Puede aplicarse a infinidad de casos. Así resultará, en cualquier época y país, que la ley sancione las desigualdades económicas y el robo. No se trata, pues, del mismo pecado denunciado en oráculos precedentes, sino de

[131] Dillmann cree que se trata de los legisladores. Gray de jueces injustos y de los que administran justicia. Según Wildberger, los *ḥoqʿqîm* son funcionarios reales, pero el «ay» se dirige contra «las clases superiores» *(Jesaja,* 198). Hentschke piensa que se trata de un grupo de funcionarios que ocupaban un puesto importante en la sociedad *(Satzung und Setzender: Ein Beitrag zur israelitischen Rechtsterminologie:* BWANT V, 3 [Stuttgart 1963] 11s), y a esta opinión se adhiere Davies, *Prophecy and Ethics,* 82s.

[132] Gray, en su comentario de ICC, 189s, trata detenidamente este punto.

[133] «Isaías está en contra de que se escriba tanto; quiere un derecho que brote del sentimiento natural de la justicia y de la conciencia, y que resulte tan comprensible al asalariado analfabeto y a la pobre viuda como al sabio» *(Das Buch Jesaia,* 70). Aunque Duhm puede llevar algo de razón, no creo que Isaías fuese tan utópico. Cualquier norma, por bienintencionada que sea, requiere interpretación. El problema no radica en que se redacten leyes, sino en esa letra pequeña y esos subterfugios que sólo sirven para engañar y robar.

[134] Para él sólo se trata de sentencias o decisiones injustas *(Isaiah,* 190). El profeta parece referirse a algo más grave.

[135] *Das Recht der Armen,* 106.

[136] *Jesaja und die Politik,* 39s.

algo nuevo: «La clase alta quiere crear un fundamento jurídico que legalice la expansión de su capital» [137]. Es la manipulación más descarada del poder judicial al servicio de los poderosos, y esto demuestra que están en juego no sólo las personas, sino también las estructuras.

La situación de este «ay» resulta extraña. Ya indicamos que su puesto normal sería junto a los otros seis que encontramos en 5,8-23. ¿Ha terminado aquí por error del copista o por deseo del redactor? Quizá debamos admitir esto último. Su estilo desentona con respecto al de 9,7-20. Pero la repetición del estribillo en 10,4b lo vincula al poema anterior. Si la posición es intencionada, aporta nuevos datos sobre la importancia del tema de la justicia.

El poema 9,7-20 denuncia una serie de pecados, todos ellos muy graves en opinión de Isaías: orgullo, olvido de Dios, maldad. Cada uno recibe un castigo: invasión de arameos y filisteos, desaparición de los jefes, guerra civil [138]. Surge entonces el último pecado (injusticia social), que provoca precisamente el mayor castigo (la invasión asiria: 10,5-15). Si tenemos presente que los asirios hicieron desaparecer de la historia al reino Norte, advertimos la gravedad que reviste para el redactor el pecado de injusticia. De hecho, entre 10,1-4 y 10,5-6 existe una relación muy precisa. Quienes trataron a huérfanos y viudas como prisioneros de guerra (*šll, bzz:* «convertir en presa», «saquear»), recibirán el mismo trato de parte de los enemigos, ya que Dios los envía «para entrar a saco y despojarlos» (*lišlol šalal w^elaboz baz*).

6. *La vuelta al paraíso* (10,20-11,16)

El agitado mar de la primera parte de Isaías está a punto de calmarse. Nos acercamos al final y la salvación se abre paso, esta vez con carácter definitivo. La sección que nos ocupa se centra en el destino futuro de Israel y Judá (la expresión «en aquel día» reaparece en 10,20.27; 11,10.11; cf. etiam 12,1.4). A Israel, que ha sufrido un duro castigo purificador (10, 16-19), se le anuncia ahora la salvación para un resto (10,20-22). A Judá se le anuncia lo mismo (10,23-27), pero antes deberá pasar por el mismo proceso de purificación (10,28-34), que haga posible la aparición de un rey justo (11,1-9). A partir de entonces tendrá lugar la reunificación y victoria de los dos reinos (11,10-16) y el poeta podrá entonar, finalmente, un himno

[137] Wildberger, *op. cit.,* 198. La actitud denunciada por Isaías conserva toda su vigencia en el sistema capitalista actual: «El hecho de que el 75 por ciento desfavorecido de la población de un país acepte, mediante el conjunto de contratos o transacciones pertinentes, la magra porción de ingreso nacional que de hecho le está tocando, no significa en modo alguno que tal distribución sea justa. Significa, por el contrario, que al proletariado le están robando con apoyo y aprobación y sanción del sistema jurídico vigente» (J. Miranda, *Marx y la Biblia,* 26).

[138] La identificación de los hechos a que se refiere Isaías resulta difícil. Considero muy probable la opinión de Vollmer: se trata de referencias a las invasiones arameas y filisteas del siglo IX (estrofa 1.ª), la revolución de Jehú (2.ª) y las revoluciones internas tras la muerte de Jeroboán II, que llevan a la guerra siro-efraimita (3.ª). Cf. J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke,* 130-144, espec. 139.

de acción de gracias (c. 12). En este bloque, el problema político, representado por la amenaza asiria y la dispersión del pueblo, ocupa un puesto capital. Pero el tema de la justicia sigue presente. No como denuncia de pecados contra ella, sino como promesa viva, gracias al gobierno del rey mesiánico. Es este texto (11,1-9) el que nos ocupará a continuación.

El poema se divide fácilmente en dos partes (1-5.6-9), probablemente de autores distintos; pero forman un hermoso díptico y sería injusto desmembrarlo.

Comienza hablando de un «renuevo» que brota del tocón de Jesé. Esta imagen sólo podemos valorarla en todo su contenido teniendo en cuenta los versos anteriores (10,33-34). Dios ha desgajado el ramaje, derribó los troncos corpulentos, cortó con el hacha la esperanza del bosque. Los árboles cayeron uno a uno, sin vida, como imagen de la destrucción de Judá y de sus instituciones [139]. Pero en esa naturaleza muerta reverdece la vida. Del tocón de Jesé, sepultado hace siglos, brota un vástago. Todas estas imágenes vegetales aluden aparentemente a la «semilla santa» de 6,13. Pero lo importante no es el simple renacer de la vida, sino el que esa vida está impregnada por el Espíritu de Dios. En tres binas se describen las cualidades del jefe futuro: prudencia y sabiduría, consejo y valentía, conocimiento y respeto del Señor. Las dos primeras presentan, con palabras casi idénticas, las cualidades indicadas por los nombres de 9,5. La última bina parece situarnos en un ámbito distinto, más íntimo, de relación personal entre el rey y Dios: «espíritu de conocimiento y respeto del Señor». Sin embargo, más que caer en una interpretación intimista debemos relacionar esta afirmación con lo que sigue. Numerosos textos bíblicos unen el conocimiento de Dios con la práctica de la justicia en favor de los más débiles (volveremos sobre el tema al hablar de Jeremías). Y eso es lo que dicen los versos 3-5. Aquí el problema no es internacional, el enemigo no es una potencia invasora. Lo que disturba al pueblo de Dios es la presencia de malvados y violentos, opresores de los pobres y desamparados. El rey dedicará todo su esfuerzo a la superación de estas injusticias.

> «No juzgará por apariencias ni sentenciará sólo de oídas;
> juzgará a los pobres con justicia,
> con rectitud a los desamparados.
> Ejecutará al violento con la vara de su boca,
> y al malvado con el aliento de sus labios.
> La justicia será cinturón de sus lomos
> y la lealtad cinturón de sus caderas».

Ningún otro problema preocupa al futuro rey ideal. Como si la implantación de una sociedad justa fuese su meta exclusiva y la síntesis de todos los bienes. De hecho, su conducta trae como consecuencia una situación paradisíaca. Es lo que afirma la segunda parte (vv. 6-9), con imágenes del

[139] La misma imagen del bosque arrasado la emplea Isaías para hablar de la purificación de Israel (10,16-19).

mundo animal. Estos versos contraponen heterogéneas parejas de animales fuertes y débiles (lobo-cordero, pantera-cabrito, novillo-león), en los que desaparece toda agresividad. Porque nos encontramos en el paraíso, y los animales aceptan una modesta dieta vegetariana («el león comerá paja con el buey»), como proponía el ideal de Gn 1,30. Y como ejemplo admirable de esa unión y concordia entre todos aparece ese pastor infantil de lobos, panteras y leones, además de ese niño que introduce la mano en el escondrijo de la serpiente. El miedo y la violencia desaparecen de la tierra. Y todo ello, gracias a que «está lleno el país del conocimiento del Señor». Es un don nuevo, inimaginable, en contraste con el pueblo que «no entiende ni conoce» (6,9-10). Y es incluso una superación del paraíso, porque no habrá que anhelar la fruta de la ciencia del bien y del mal. Hay una ciencia más profunda, el conocimiento de Dios, y no está prohibida, sino que inunda la tierra como las aguas el mar.

Este poema difiere en puntos esenciales de 9,1-6. Ante todo, porque la monarquía parece no existir [140]. Se da por supuesto que la dinastía davídica ha sido talada, aunque se prometa su continuidad en el futuro. Esto nos sitúa en una época posterior al 586. Quizá la esperanza de restauración fuese formulada durante el exilio o en los últimos años del siglo VI, durante el gobierno de Zorobabel. Por otra parte, este poema no se centra tanto en la obra portentosa de Dios cuanto en la aportación del soberano a un mundo más justo. Leyendo este poema en el contexto de los capítulos 6-12 podemos considerarlo el desarrollo y culminación de la idea expuesta en 9,6: tras la desaparición de la guerra y del invasor, lo único importante es que no existan nuevas víctimas de una violencia interna.

Se impone de nuevo la pregunta: ¿habla el profeta de un rey histórico concreto o de un excelso personaje futuro? Gressmann, uno de los mayores defensores de la segunda opinión, se expresa del modo siguiente: «Este Mesías es un semidios. Inspirado por el Espíritu de Yahvé, posee una ciencia y un poder divinos. Mientras el juez humano decide por lo que ve y oye, el Mesías se halla por encima de eso; penetra directamente los corazones de los hombres, como Dios, y su sentencia es infalible. No precisa cetro, ni guardias, ni verdugos para que se cumplan sus decisiones; basta una palabra de su boca para acabar con el malvado. El príncipe humano se ciñe la cintura con la espada o —abstracto por concreto— de valor; por el contrario, las armas del Mesías son la fidelidad y la justicia» [141]. En la misma línea escribe Feuillet: «Este príncipe del que habla Isaías diefiere mucho de los reyes ordinarios (...); su reino provoca la conversión moral de la humanidad (...), se trata de una vuelta a la inocencia y a la armonía perfectas» [142].

[140] Este es uno de los puntos más discutidos. Gressmann niega que del v. 1 pueda deducirse la desaparición de la dinastía davídica. Todos los defensores de la autenticidad piensan lo mismo. Mowinckel objeta: «El esqueje *(gezaʿ)* es, en realidad, un tallo que ha sido cortado antes de que arraigue y produzca nuevos brotes. No debería caber duda alguna acerca de esto, en vista del sentido principal de la raíz *gzʿ*: cortar, tajar, podar» *(El que ha de venir,* 19, nota 16).

[141] *Der Messias,* 247.

[142] *Le messianisme du livre d'Isaïe,* 226.

Sin embargo, debemos recordar de nuevo el lengaje cortesano, inspirado en la ideología sobre la monarquía sacra. Todo esto podía decirse —de hecho se afirmaba— a propósito de un rey cualquiera. Lo cual no impide que los textos contenidos en Is 6-12 fuesen objeto de relectura y de nuevas esperanzas. El Emmanuel anunciado en 7,14 adquirió rasgos paradisíacos con la adición del v. 15 [143]. Y pensamos que esto influyó también en los oráculos siguientes (9,1-6; 11,1-9). Dirigidos en principio a un rey concreto, o a alentar la esperanza de la restauración de la monarquía, terminaron convirtiéndose en fuente de reflexión para quienes anhelaban la venida de un salvador. No eran muchos los miembros de estos grupos mesiánicos. Pero quienes formaban parte de ellos vieron en estos poemas, con su imagen de un príncipe ideal, el anuncio de algo humanamente imposible. Sólo un salvador distinto, superior a los anteriores, podía colmar las esperanzas monárquicas [144].

7. *Breve apéndice sobre Is 32-33*

En el memorial de la guerra siro-efraimita y en este último bloque que acabamos de considerar se advierte la importancia de la justicia en el contexto de la política internacional. La amenaza de una potencia extranjera (sea Damasco, Efraín o Asiria) pone en crisis el futuro del pueblo. No sólo su independencia, sino también el tipo de sociedad que saldrá de la superación de esa crisis. Además de la libertad exterior hay que garantizar la justicia interior, un gobierno recto, que impida al poderoso y al malvado cometer los mismos desmanes que el imperio extranjero.

[143] El v. 15 parece un añadido, ya que separa el nombre (v. 14) de su interpretación (v. 16). En cuanto a la dieta del niño («comerá requesón con miel...»), unos la consideran símbolo de pobreza e indigencia, de una época austera y dura, en la que crecerá el niño hasta que Dios derrote a los adversarios; otros, por el contrario, afirman que el requesón y la miel son alimentos paradisíacos. Gressmann aduce en favor de esta última opinión los siguientes argumentos: *a)* En numerosos textos bíblicos, la leche y la miel son símbolos de la bendición divina; Palestina es el país que «mana leche y miel» (Ex 3,8.17; 13,15, etc.); la miel es considerada un alimento exquisito (Ez 16,13. 19; Sal 19,11); la leche será uno de los alimentos principales de los últimos tiempos (Jl 4,18). *b)* La mitología griega confirma esta idea: Zeus niño es alimentado en Creta con leche y miel; cuando Hermes lleva al pequeño Dionisio junto a Macris, ésta le humedece los resecos labios con miel; y Queirón alimenta al joven Aquiles con leche, tuétano y miel. *c)* Incluso hoy, las madres árabes animan a sus niños prometiéndoles alimentarlos «con leche y miel» (cf. *Der Messias,* 156-158). A estos datos añade Wildberger otros de interés: *a)* El frecuente uso de la miel y la leche en el culto babilónico. *b)* Un himno de Lipitištar de Isin, en el que el rey se gloría, entre otras cosas, «de aumentar en los apriscos el requesón y la leche». *c)* En los misterios de Mitra, el comer miel hace semejante a los dioses (cf. *Jesaja,* 296). En conjunto, son más los argumentos a favor del requesón y la miel como alimentos paradisíacos o muy preciados. Con esto, quien añadió el v. 15 quiere decirnos que el niño se sale de lo normal, pertenece a la era escatológica. Como afirman numerosos autores, nos enconframos a las puertas de la interpretación mesiánica.

[144] En conjunto podríamos aplicar a estos poemas el juicio que hace Mowinckel de los salmos reales: «Dichos salmos no hablan de un Mesías futuro y, menos aún, escatológico, sino de un rey mundano, contemporáneo, de la Casa de David, que acaba de ser entronizado» *(El que ha de venir,* 12s). Pero, poco después, añade: «Las palabras de los salmos encontraron su verdadera realización y plenitud en Jesús mismo» (p. 14).

A esta luz se explican también los capítulos 32-33, muy relacionados con 28-31. En estos últimos acostumbra verse desde Brückner una referencia a los acontecimientos de los años 705-701, con los diversos pasos de la rebelión: formación del partido antiasirio (28,7-15), decisión de rebelarse (29,15), embajada a Egipto para buscar ayuda (30,1-7), firma del tratado (31,1-3).

Un texto podría ser de gran importancia para nosotros (28,7-19), con tal de que no lo aplicásemos al campo de la política internacional, sino al de la justicia. Ya que la cuestión es debatida y la interpretación difícil, me limito a sugerir una posible lectura en esta clave. Denuncia Isaías a profetas y sacerdotes. «Se tambalean por el vino, dan traspiés por el licor» y se burlan de la enseñanza del profeta, que consideran como una lección a niños chicos. En este contexto les recuerda: «En esto está el reposo: dad reposo al cansado, en esto está el descanso» (28,12). El cansado debe ser el pueblo, que sufre los cambios de política de las autoridades. ¿O se refiere a personas oprimidas por una situación social injusta? Si elegimos la segunda opción, los versos 14-19, que parecen dirigidos a todas las autoridades de Jerusalén, indican que no hay escapatoria para ellos. Dios construye un nuevo edificio, o una nueva ciudad, poniendo de cimiento una piedra «angular, preciosa» (28,16), con un lema grabado: «quien se apoya no vacila». A partir de ella comienza a levantarse el nuevo edificio «usando el derecho *(mišpaṭ)* como plomada y la justicia *(ṣᵉdaqâ)* como nivel» (28,17). Encontramos resonancias de Is 1,21-26(27), con la eliminación de las autoridades injustas y la idea de una nueva Jerusalén salvada gracias al derecho y la justicia.

También 29,19-21 contiene una posible referencia al tema de la justicia. El texto no parece de Isaías; más bien se trata de una promesa posterior de salvación:

> «Los oprimidos volverán a alegrarse con el Señor
> y los pobres gozarán con el Santo de Israel;
> porque se acabó el tirano, se terminó el cínico
> y serán aniquilados los despiertos para el mal,
> los que van a coger a otro en el hablar,
> y al que defiende en el tribunal, con trampas,
> y por nada hunden al inocente».

Incluso interpretando estos textos en el ámbito de la justicia social, lo que domina los capítulos 28-31 es la problemática política, con un mensaje final de salvación, que se centra especialmente en el castigo de Asiria (30, 27-33; 31,7-9). Cuando ésta caiga a mano de «espada no humana» y «sus jefes huyan despavoridos» (31,8-9) se ha resuelto un gran problema. Pero no está dicha la última palabra. Igual que en 9,1-6 al fin de la guerra sigue el reinado de un niño que consolida el trono con el derecho y la justicia, también los discípulos y redactores han añadido en este caso una serie de oráculos sobre el futuro glorioso de Jerusalén.

«Mirad: un rey reinará con justicia
y sus jefes gobernarán según derecho.
Serán abrigo contra el viento, reparo del aguacero,
acequias en el secano,
sombra de roca maciza en tierra reseca» (32,1-2).

Curiosamente, el autor de este poema da más importancia a los príncipes que al mismo rey. Como en 1,26, donde no se menciona al monarca, pero se habla de que Jerusalén tendrá «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño». El tipo de gobernantes que han regido al pueblo hasta ahora queda claro en los versos siguientes. Gente necia, que «dice necedades, y su corazón planea el crimen: practica el vicio y habla falsamente del Señor, deja vacío al hambriento y le quita el agua al sediento» (32,6). Gente que «usa malas artes y maquina sus intrigas: perjudica a los pobres con mentiras y al desvalido que defiende su derecho» (32,7). Hasta ahora, estos necios y pícaros han pasado por nobles. Quizá por culpa del mismo pueblo, que no sabía distinguir; o por falta de valor para hablar. En el futuro, «los ojos de los que ven no estarán cerrados, y los oídos de los que oyen atenderán; la mente precipitada aprenderá sensatez y la lengua tartamuda será ágil y hablará con soltura» (32,3-4). No para pronunciar grandes discursos, sino para llamar a las cosas por su nombre: «Ya no llamarán noble al necio ni tratarán de excelencia al pícaro» (32,5).

Esta supresión de autoridades indignas va acompañada del castigo de las señoras de la clase alta, que perderán sus viñas fecundas, las fértiles tierras, las casas alegres y la ciudad divertida (32,9-14).

Pero éste no es el futuro común:

«Cuando se derrame sobre nosotros un aliento de lo alto,
el desierto será un vergel, el vergel parecerá bosque;
en el desierto morará el derecho *(mišpaṭ)*,
y en el vergel habitará la justicia *(ṣ^{e}daqâ)*;
la obra de la justicia será la paz;
la acción de la justicia
será la calma y tranquilidad perpetuas;
mi pueblo habitará en dehesas de paz,
en moradas tranquilas, en mansiones sosegadas.
Aunque sea abatida la selva,
aunque sea humillada la ciudad.
Dichosos vosotros que sembráis junto al agua
y dais suelta al toro y al asno».

El «espíritu» *(rûḥ)* que inundaba al rey de 11,1-5 desciende ahora de lo alto sobre todo el pueblo y transforma a su paso la naturaleza. No se habla en este caso de sentencias justas, defensa de los pobres y castigo del malvado. Pero el resultado es el mismo. Un mundo en el que moran la justicia, el derecho, la paz. «Aunque sea humillada la ciudad», que por su relación con el v. 14 debe ser Jerusalén. El texto extrañaría menos en el Libro de Miqueas, que no alienta esperanzas sobre la capital. Aquí resulta raro. Pero

sólo a primera vista. Pasajes posteriores indican que se trata de una humillación pasajera.

Sión no desaparece. Al contrario, el Señor «llenará a Sión de derecho y justicia» (33,5). Y sólo quien actúe de acuerdo con estos valores tendrá cabida en ella:

«Temen en Sión los pecadores,
y un temblor agarra a los perversos:
¿Quién de nosotros habitará un fuego devorador,
quién de nosotros habitará una hoguera perpetua?
Él que procede con justicia y habla con rectitud
y rehúsa el lucro de la opresión;
el que sacude la mano rechazando el soborno
y tapa su oído a propuestas sanguinarias;
el que cierra los ojos para no aceptar la maldad,
ése habitará en lo alto,
tendrá su alcázar en un picacho rocoso,
con abasto de pan y provisión de agua» (Is 33,14-16).

Es la misma idea de los salmos 15 y 24, que encontrábamos también en el Himno a Ninurta. Pero adquiere matices nuevos. No se trata de poder participar en una procesión (Himno a Ninurta), ni de habitar en el monte santo (Sal 15) o estar en el recinto sagrado (Sal 24). No es la relación entre ética y culto lo que defiende este autor. Su idea es más ambiciosa. Sólo quien mantiene una conducta justa puede morar en Jerusalén. En la ciudad purificada no tiene cabida la injusticia.

Los capítulos 32-33 contienen fragmentos de diversos autores y épocas, pero constituyen un hermoso complemento a lo dicho en 28-31, incluso al comienzo del libro. La amenaza internacional no ha hecho que se pierda de vista el tema de la justicia. Al contrario, lo pone de relieve. Es la etapa definitiva, el anuncio de un mundo nuevo en el que Dios tiene la palabra principal, haciendo que el rey y los príncipes cumplan su deber, enviando un espíritu que transforme la naturaleza en morada del derecho y la justicia, llenando de estos dones a Sión. Al mismo tiempo, efectuando un juicio que elimine a pecadores y malvados. Sólo quien se compromete con la justicia y la practica tiene cabida en la nueva Jerusalén.

III. VISION DE CONJUNTO

Isaías tiene fama de ser un profeta muy preocupado por la justicia social durante su primera etapa, pero volcado a partir de la guerra siro-efraimita en el mundo de la política. Algo de verdad hay en esto. Pero, al estudiar las afirmaciones sobre la justicia en su contexto, queda de relieve su importancia en todo momento, incluso en los mayores conflictos políticos internacionales. La última palabra es la esperanza de una sociedad justa. A continuación sintetizaremos los datos obtenidos en el análisis.

1. *Denuncia general y fallos concretos*

A Isaías, excelente poeta, le falta el lenguaje plástico de Amós. Al menos en los textos de denuncia social. Causa la impresión de conocer mejor el mundo de los ricos que el de los pobres. Quizá no le gusta descender a detalles, y por eso no esboza un cuadro realista como Am 2,6-8; 3,9-11.

Sin embargo, sus afirmaciones son tan rotundas y, en cierto modo, más ambiciosas. Al esbozar en dos ocasiones (1,21-26; 5,1-7) la historia de Jerusalén y de Judá no se limita a denunciar lo que ocurre en su tiempo, sino una larga tradición de pecado. Percibe el contraste entre una clase opulenta —que inunda el templo con sacrificios y ofrendas, celebra asambleas litúrgicas y multiplica sus plegarias (1,10-15) mientras se permite los mayores lujos (3,18-21), acumula casas y campos (5,8-10), banquetea espléndidamente (5,11-13), posee grandes riquezas (2,7)— y un amplio sector de la población, desatendido (1,17), explotado y robado (3,12-15), que pierde sus posesiones paulatinamente (5,8-10), con la complicidad descarada de los jueces (5,23; 10,1-4). Es el inmenso grupo de los «pisoteados» *(dk')* y «maltratados» *(ṭḥn)*.

Por eso no duda en presentar la sociedad de su tiempo «llena de asesinos» (1,21) y ladrones (1,23), que gozan del favor de las autoridades (1,23). Sociedad en la que reina la corrupción de los valores (5,20) y que sólo produce «asesinatos» de los poderosos, «quejas» de los oprimidos (5,7). Con el agravante que indicábamos al comienzo: no se trata de una situación pasajera, sino de algo que se remonta a tiempos antiguos. En este sentido, la «canción de la viña» (5,1-7) es más drástica que la «elegía por Jerusalén» (1,21-26). Esta última presupone una etapa inicial de fidelidad, de amor al derecho y la justicia. La canción de la viña da por supuesto que nunca tuvieron éxito los esfuerzos de Dios en pro de una sociedad justa.

2. *Las víctimas de la opresión*

Siguiendo el hilo del libro podemos reconstruir la siguiente lista:

¿oprimido? *(ḥamôṣ):* 1,17
huérfano, viuda: 1,17.23; 10,2
«mi pueblo» *('ammî):* 3,12a.12b.15
el pobre *('anî):* 3,14
los pobres *('anîyîm):* 3,15; 10,2
los inocentes *(ṣaddîqîm):* 5,23
los pobres *(dallîm):* 10,2.

Son términos bastante genéricos. Destaca la repetición de «mi pueblo» en 3,12-15, a los que podemos añadir la doble repetición de «su pueblo» *('ammô)* en 3,13 (corr.) y 14; y, en la interpretación que propone Ehrlich para 5,13, los tres términos: *'ammî, kabôd, hamôn*. En 3,15, el paralelismo deja claro que este pueblo es «pobre» *('anîyîm)*, idea que se anticipa en 3,14 y volverá a aparecer en 10,2 («los pobres de mi pueblo»: *'anîyê 'ammî*).

Esta insistencia en la totalidad es importante: no significa una abstracción vacía, sino la gravedad y extensión del problema. Si algunos han ofrecido datos serios para presentar a Amós como defensor de ún sector concreto, los campesinos pobres, en Isaías no ocurre lo mismo. Su visión se amplía a todos los estratos.

Dentro de los grupos concretos adquiere especial relevancia el de huérfanos y viudas, que Amós no menciona e Isaías lo hace en tres ocasiones (1,17; 1,23; 10,2) [145]. Podríamos discutir si Isaías utiliza estos términos en sentido estereotipado, para referirse en general a los seres más débiles de la sociedad, o si los usa en sentido propio, preocupado especialmente por la difícil suerte de estas mujeres sin marido y estos niños sin padre, fácil presa de prestamistas y desaprensivos. Ambas teorías son posibles. Pero no olvidemos que las guerras, epidemias, accidentes laborales, etc., debían convertir en problema bastante frecuente el de la viudedad y horfandad. El que la ayuda a «huérfanos y viudas» se convirtiese en fórmula estereotipada no hace más que confirmar la frecuencia del problema. Siempre que Isaías habla de estos dos grupos los relaciona con la administración de la justicia, aunque su denuncia crece en gravedad. Al principio sólo dice que no les hacen caso (1,17); luego, que los jueces se desinteresan expresamente de su causa (1,23); por último, que el poder judicial se interesa por ellos, pero para arrebatarles sus posesiones con subterfugios legales (10,2).

Víctimas también de los jueces son los «inocentes» (*ṣaddîqîm*). El término, muy amplio, podemos aplicarlo a cualquier persona que plantea su causa en los tribunales. No tiene por qué ser necesariamente pobre. Lo que sí es claro es que no puede, o no desea, sobornar a los jueces (ver la antítesis con 5,23a). El perjuicio que esto le traía podemos extenderlo desde la pérdida de las posesiones, de la libertad o la imposición de multas, hasta la declaración de culpable en caso de asesinato. De todo ello conocemos ejemplos.

En cuanto a los *dallîm* (10,2), podemos repetir lo dicho en el análisis de Amós: «un ciudadano libre, con plenos derechos y pocos bienes, que debe trabajar duramente para ganarse la vida, pierde fácilmente su independencia y necesita especial protección en los tribunales». Allí indicábamos que, según Fabry, «el *dal* podría haber sido un pequeño campesino». Que el problema del campesinado era muy agudo en tiempos de Isaías lo confirma (además de 5,8-10) la denuncia de su contemporáneo Miqueas.

En cuanto al término *ḥamôṣ* (1,17), poco podemos deducir de él; incluso se discute si debe ser traducido por «oprimido» u «opresor». Si aceptamos la primera propuesta, al aparecer junto a huérfanos y viudas, designaría a todos los judíos, fuera de estos dos grupos, que padecían cualquier clase de violencia.

En resumen, Isaías despliega un abanico relativamente amplio de víctimas (huérfanos, viudas, campesinos, personas inocentes), pero sin limitarse a grupos concretos: la gran víctima de la injusticia es todo el pueblo.

[145] Sobre huérfanos y viudas, además de la bibliografía citada en las notas 32 y 33, cf. Davies, *Prophecy and Ethics*, 102-106.

3. *Responsables y opresores*

Una lista semejante a la anterior ofrece los datos siguientes. Dadas las dificultades de interpretación de algunos términos, los enuncio primero en hebreo:

qᵉṣinîm (1,10): jefes políticos y militares
ʿam (1,10): ¿poderosos?, ¿gente importante?
śarîm (1,23; 3,14): oficiales reales
gannabîm (1,23): «ladrones»
nogśîm (3,12): ¿rey?, ¿jefes?, ¿recaudadores de impuestos?
našîm (3,12): ¿reina madre?, ¿mujeres del harén?, ¿señoras nobles?
nošîm (corr.) (3,12): acreedores, usureros
mᵉʾaššᵉrîm (3,12): dirigentes
zᵉqenîm (3,14): «ancianos».

A esta lista debemos añadir quienes no aparecen designados con títulos concretos, pero son igualmente responsables de la injusticia: los que acumulan casas y campos (5,8-10), banquetean espléndidamente (5,11-13), emiten sentencias injustas (5,22-23) y legislan en contra de los pobres (10,1).

Resulta difícil describir a cada uno de estos grupos, ya que los títulos aparecen en ciertos contextos como sinónimos y algunas de sus funciones variaron con el tiempo.

Comencemos con los *śarîm,* los únicos que aparecen en dos ocasiones (1,23; 3,14). En el primer texto parece designar a todas las autoridades de Jerusalén; se les reprocha asociarse con «ladrones» y desentenderse de los problemas de huérfanos y viudas. La impresión de que se refiere a autoridades de todo tipo se confirma al final del poema (1,26): estos *śarîm* rebeldes serán sustituidos por «jueces» *(šopṭîm)* y «consejeros» *(yoʿaṣîm)* como los de antaño.

En 3,14 se les acusa de haber devastado la viña (Judá), de haber robado a los pobres, de pisotearlos y maltratarlos. En este caso no son cómplices de los ladrones (1,23), sino ladrones. El verso los menciona junto a los «ancianos» *(zᵉqenîm)*. ¿Existe diferencia entre ambos grupos? Se discute mucho. Algunos piensan que en este texto ambos términos son sinónimos (Skinner, De Vaux, Wildberger): «príncipes» y «ancianos» serían simplemente los responsables del bienestar del pueblo. Otros introducen diversos matices: *śarîm* serían los oficiales del rey y *zᵉqenîm* los representantes de la antigua institución tribal (Gray, Schwantes, Young). En línea parecida, Kaiser considera a los *śarîm* autoridades político-militares. Penna habla de jefes de familia y jefes en general. Procksch considera a todos jueces, unos por nacimiento *(zᵉqenîm)* y otros por oficio *(śarîm);* también Phillips piensa que son jueces instituidos por la corte no sólo en Jerusalén, sino en todo el país [146]. De acuerdo con Begrich [147], a partir de Salomón *śar* se convierte en término técnico para referirse a los altos cargos de la corte (cf. 1 Re 4,2;

[146] *Ancient Israel's Criminal Law* (Oxford 1970) 18-20.
[147] *Sofer und mazkîr:* ZAW 58 (1940-41) 1-29; cf. 14-15.

2 Re 24,12; Jr 24,8; 34,21; 36,12.14.19; Os 9,5; 13,10, etc.). Así, en el primero de estos textos, los *śarîm* de Salomón son dos secretarios, un heraldo, un jefe del ejército, dos sacerdotes, un jefe de intendentes, un «amigo del rey», un mayordomo y un jefe de levas. Diez personajes muy distintos, que Van der Ploeg compara con un consejo de ministros [148].

Parecidas dificultades surgen con el término *qaṣîn*. Ya vimos en la nota 26 que a veces cumplen funciones militares y otras civiles. En esto coinciden con los *śarîm*. En cualquier caso, ocupan un puesto relevante en la sociedad.

En cuanto a los *m*e*'aššerîm*, «dirigentes» (3,12b), poco podemos decir de ellos, ya que sólo aparecen mencionados aquí y en 9,15. El contexto impulsa a aceptar la opinión de Wildberger: no se trata de autoridades políticas ni magnates económicos, sino de dirigentes espirituales, que deben orientar al pueblo con su doctrina y sus consejos [149]. Sacerdotes y (falsos) profetas nos parecen los principales integrantes de este grupo.

El comentario a 3,12a ha indicado la dificultad de identificar otros grupos. Según la lectura que se hiciese del texto, podríamos ver en él a los jefes, al rey, los recaudadores de impuestos, los usureros, la reina madre, las mujeres del harén o las esposas de la clase alta.

Sin embargo, estas dificultades terminológicas y las posibles diferencias de matices no deben empañar la visión de conjunto. Son los poderosos, en el sentido más amplio de la palabra (autoridades civiles, reales, militares y religiosas; jueces, potentados, latifundistas), los causantes y responsables de las injusticias. Isaías nos deja la triste impresión de que todo el que tiene poder, del tipo que sea, lo emplea para el mal, para perjudicar a los ciudadanos pobres.

Por eso estas personas reciben del profeta epítetos muy duros. Con respecto a sus conciudadanos, son «asesinos» (1,21) y «ladrones» (1,23). Con respecto a Dios, «sus enemigos» y «adversarios» (1,24), a los que eliminará (1,24-25), levantándose en juicio contra ellos (3,14), arrasando sus casas y volviendo estériles sus campos (5,9-10), acabando con sus banquetes (5,13) y enviándolos al destierro (10,4).

4. *Raíces de la injusticia*

Igual que para Amós, también para Isaías radica la injusticia en el corazón del hombre y en las estructuras sociales. Desde el punto de vista individual, el motor de la totalidad de los males se encuentra en la codicia. Este tema lo he expuesto en otro sitio [150] y basta recoger algunos datos.

El mejor punto de partida es la elegía sobre Jerusalén (1,21-26). El tema de la codicia queda perfectamente reflejado en el excelente análisis del texto realizado por Lack, que lo sintetiza del modo siguiente: «En resumen, una vez determinado el código estilístico por la elección de la metáfora básica

[148] Cf. *art. cit.* en nota 26, pp. 40-45.
[149] *Jesaja*, 130.
[150] J. L. Sicre, *Los dioses olvidados*, 117-123.

(la ciudad prostituida y venal), el poema se va engendrando con una lógica en la que todos los pasos resultan necesarios. Sin duda, el texto podría haber sido distinto, pero nada de lo que él es efectivamente deja de estar motivado en el código elegido: la prostituta - corrupción para obtener dinero - corrupción por el dinero - corrupción del dinero. Corrompida por el dinero, la ciudad será purificada, como el dinero, por el fuego» [151].

Esta divinización del dinero, este deseo de acumular «oro, plata y tesoros» (2,7) pone en marcha todas las desgracias: las autoridades se asocian con los ladrones porque «son amigos de sobornos y van en busca de regalos» (1,23); ellas mismas están dispuestas a robar a los pobres (3,14), y los jueces «por soborno absuelven al culpable y niegan justicia al inocente». La codicia lleva a acumular las más diversas joyas (3,18-21), a aumentar el número de propiedades (5,8-10), a modificar las leyes o redactarlas de nuevo para apoderarse incluso de los bienes de huérfanos y viudas (10,1-4a). El afán de lucro corrompe los valores y las personas, hace olvidar a Dios y al prójimo. Y esto no tiene fácil solución. Se podría convertir a algunos explotadores, pero es imposible cambiar el corazón de todos los poderosos.

Y aquí entra en juego el tema de las estructuras. No pueden resolverlo todo, pero pueden mejorar mucho las cosas e impedir bastantes males. El recto funcionamiento de las instituciones y de las personas responsables de las mismas es la única solución que entrevé Isaías. Sin embargo, para un futuro, que casi nos resulta utópico. El presente está dominado por lo contrario. Igual que Amós, dos instituciones considera Isaías especialmente responsables: el culto y la administración de justicia. La primera, porque desvía la atención de lo esencial a lo accesorio, del deseo de preocuparse por el necesitado a la búsqueda de una espiritualidad estéril. Ya indicamos que Isaías no se opone al culto por principio. Pero descubre en él un terrible peligro y una relación directa con la injusticia social (1,10-17).

La administración de la justicia también es capital. Recordemos, ante todo, que compete a sectores amplios. No estaba tan especializada como en nuestro tiempo. Personas muy diversas (civiles, políticos, militares, sacerdotes) podían participar en un proceso. Pero, junto a ellos, o por encima de ellos, había personas especialmente responsables de esta función. E Isaías advierte su mal funcionamiento. Ya hemos indicado que su denuncia progresa en tres pasos: desinterés por las causas de las personas pobres (1,17), negativa explícita a tratarlas (1,23), manipulación de la ley en contra de los débiles (10,1). Aquí nos encontramos ante algo más grave que la simple corrupción del corazón. Se ha llegado a la corrupción de la justicia, y el mal se extiende más rápida e impunemente (recuérdese lo dicho por Dietrich a propósito de 10,1-4).

¿Denuncia Isaías, como Amós, a la monarquía? La respuesta no es tan fácil como en los dos casos anteriores, porque el texto principal (3,12a) resulta muy oscuro. Si traducimos: «pueblo mío, tu jefe es un chiquillo, te gobiernan mujeres», tenemos una denuncia palpable del rey y la reina madre (o las mujeres del harén). En este caso, conviene no aislar esta frase de su

[151] *La Symbolique*, 166s.

contexto. Es el desgobierno a altos niveles lo que permite las terribles injusticias denunciadas en 3,14-15.

Quienes no acepten esta traducción de 3,12a podrían ver una velada crítica a la monarquía en 1,26. Allí se dice que Dios, para convertir de nuevo a Jerusalén en una «ciudad justa», le dará «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño». Los consejeros estaban estrechamente vinculados al rey (cf. 2 Sm 15,12: Ajitofel a David; 1 Cr 27,32: Jonatán, tío de David, a éste; 1 Cr 27,34: a Ajitofel le sucedieron en el cargo Yehoyadá y Abiatar. Sobre la relación entre el «consejero» y el rey, véase también 2 Cr 25,16; Miq 4,9; 2 Cr 22,4). Pero no olvidemos que la extensa lista de 3,1-3 no incluye al rey. Isaías, incluso en momentos de serio enfrentamiento con el monarca (7,1-17; 39) y de desacuerdo con la política de estado (durante la pretendida rebelión contra Asiria del 713 y la llevada a cabo a partir del 705), se mantuvo siempre fiel a esta institución.

5. *¿Qué pretende Isaías con su crítica social?*

Los textos no permiten una teoría monolítica. Depende del contexto y de las circunstancias. Advertimos los siguientes matices:

a) En ciertos casos, Isaías pretende la conversión, el cambio en la forma de sentir y actuar [152]. El texto más claro es 1,10-17, que termina con una exhortación a interesarse por los oprimidos, huérfanos y viudas [153]. La «canción de la viña» (5,1-7), interpretada sin relacionarla con los «ayes» que la siguen, también suponen una llamada a la conversión: los habitantes de Judá y Jerusalén perciben lo que Dios desea y lo que hasta ahora no han dado; el recuerdo de los beneficios recibidos y la desilución que el Señor experimenta debe mover a cambiar de conducta, interesándose por el derecho y la justicia. (Al añadirse los «ayes», la conversión parece excluida y sólo queda la amenaza del castigo) [154].

b) Otros textos se limitan a anunciar el juicio punitivo de Dios. Son los más abundantes: 3,12-15; 5,8-10.11-13.20.23; 10,1-4. Cabría preguntarse si el «ay» (tan frecuente en estos casos) constata simplemente un castigo inevitable o contiene una seria llamada a cambiar de conducta. Pienso que no se puede partir de prejuicios basados en el género literario. Algunos latifundistas, juerguistas, jueces, legisladores o autoridades pudieron sentirse

[152] El mensaje de Isaías sobre la conversión es muy discutido. Véase una síntesis de las diversas posturas en R. Kilian, *Jesaja 1-39* (Darmstadt 1983) 107-111. Téngase en cuenta que aquí sólo tratamos su postura social, sin tener en cuenta su mensaje político. Sobre el tema es fundamental H. W. Hoffmann, *Die Intention der Verkündigung Jesajas:* BZAW 136 (Berlín 1974).

[153] G. Warmuth, *Das Mahnwort:* BET 1 (Francfort del Main 1976), afirma que los versos 16-17, considerados en su contexto, no son una llamada a la conversión; sólo corroboran el pecado del pueblo y el castigo divino (pp. 74-80). Warmuth es de los que «convierten la luz en tiniebla» (Is 5,20).

[154] Hoffmann añadiría a estos dos pasajes 3,13-15, aduciendo que falta la sentencia divina y, por consiguiente, puede interpretarse como una invitación a convertirse (cf. *Die Intention,* 85s).

impresionados por esas duras amenazas. Pero tampoco conviene olvidar que Isaías no usa en este caso un lenguaje exhortatorio. Su postura, en estos casos, es fundamentalmente distinta a la de los textos del primer apartado.

c) En un caso (1,21-26), el profeta une el anuncio de castigo con la promesa de salvación [155]. Las injusticias sociales no reinarán eternamente. Tras un proceso de purificación, Jerusalén volverá a convertirse en «ciudad justa, villa fiel» (1,26). Pero este texto tampoco implica una llamada a la conversión. No son los hombres los que, cambiando de conducta, traen la justicia, sino el mismo Dios quien lo llevará a cabo. Creo que es esta línea la que más elaboró la escuela de Isaías, al menos en los capítulo 1-12, modificando ligeramente la idea del maestro. En 1,21-26, la solución definitiva introducida por Dios consiste en el cambio de las autoridades. En 9,1-6 quien cambia es el monarca; el nuevo rey consolidará su trono «con el derecho y la justicia». También esto es obra de Dios («el celo del Señor lo realizará»: 9,6). Y en 11,1-5(6-9) es de nuevo un rey descendiente de David quien elimina a los malvados y salva a los pobres; no por sus propias fuerzas, sino porque «el Espíritu del Señor se posará sobre él» (11,2). En estos tres textos capitales, lo que anuncian Isaías y sus discípulos es un cambio revolucionario, obra de Dios con la colaboración humana. Sin duda, la intervención divina es lo más importante. La colaboración humana se reduce cada vez más, desde un número indefinido de «jueces» y «consejeros» (1, 26) hasta la figura única del monarca.

El problema más grave es que no podemos fechar con exactitud estos textos. Tal como los he presentado, parece que Isaías pasa de un optimismo relativo a un profundo pesimismo, para terminar refugiándose en una fe utópica. Sin embargo, no estoy convencido de que fuese ésta la evolución espiritual del profeta y dudo de cualquier otro intento de reconstrucción en este sentido [156].

Lo realmente importante es que el mensaje de Isaías contiene estos tres aspectos, y los tres son fundamentales. Según las circunstancias, podremos insistir en uno u otro. No es lo mismo dirigirse a los opresores que a los oprimidos. Ni lo mismo el explotador dispuesto a convertirse (no olvide-

[155] Considero bastante desafortunado el que M. Gerlach, *Die prophetischen Liturgien des Alten Testaments* (Bonn 1967), incluya este texto entre las «liturgias para el anuncio profético de condenación» (pp. 18-20). Lo que anuncia es la salvación.

[156] Según Dietrich, la actitud de Isaías fue siempre la misma. Mantuvo que en Judá el sistema en vigor beneficiaba a unos pocos y oprimía a la mayoría del pueblo. El mal radica en que las autoridades han acaparado el poder. También mantiene siempre Isaías que Dios no tolera este sistema y actuará contra la clase dominante. Pero la forma concreta en que lo hará va variando en la predicación de Isaías: *a)* En su primera etapa considera todavía posible una restauración de la justicia social en Judá (1,10-20.21-26; 3,13-15), bien por una conversión de los interesados (1,17) o por intervención divina contra las autoridades (1,24ss; 3,13ss). *b)* Más tarde, Isaías relaciona este castigo con la invasión asiria (3,16s.24a; 5,8-10; 10,1-3). Nos hallamos en la época de Ezequías. Ninguno de estos textos sugiere que la supresión de los opresores traiga ventajas para los oprimidos. *c)* El último estadio lo representa 3,1-7. No polemiza contra los pecados de los dirigentes ni cuenta con un cambio positivo. Isaías se limita a anunciar la ruina total del sistema jurídico-social vigente.

mos nunca el caso de Zaqueo) que el que se empecina en su actitud. Pero los doce primeros capítulos de Isaías contienen una verdad capital sobre el tema de la justicia: la última palabra la tiene la esperanza. Se insinúa desde el comienzo (1,26) y se afirma categóricamente hacia el final (9,1-6; 11,1-9). Olvidarlo supone hundirse en la amargura y traicionar lo que Dios pretende decirnos a través de ellos [157].

6. *¿Dónde basa Isaías su denuncia?*

Lo dicho a propósito de Amós sería válido de nuevo aquí. Aparecerían con frecuencia los mismos autores repitiendo idénticas ideas: el concepto ético de Dios, la evidencia del hecho moral, la experiencia personal del profeta, las tradiciones propias de Israel (legales, sapienciales, etc.), han sido invocados como fundamento de la denuncia social de Isaías. Como novedades podríamos añadir su dependencia de una tradición típicamente jerosolimitana [158] y su pretendida dependencia de Amós [159].

a) La dependencia de Isaías de una tradición jerosolimitana adquiere diversos matices según los comentaristas. Unos la remontan a una tradición cananea, previa a la conquista de la ciudad por David. «No resulta inconcebible que la concepción hebrea de *ṣedeq,* tan importante en los oráculos proféticos, tenga cierta relación con el culto preisraelita a El-Elyón en Jerusalén, una divinidad que, como sugiere A. R. Johnson *(The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus,* en *The Labyrinth,* 84-85), era considerado probablemente como personificación de *ṣedeq.* Si fuese cierto, sería especialmente significativo el hecho de que Isaías hable de Jerusalén como de la ciudad en que moraba antiguamente la justicia y que volverá a ser ciudad justa» [160]. Hammershaimb detectó también un influjo cananeo en la preocupación por los huérfanos y las viudas [161]. Recientemente, en un artículo dedicado a este tema, Niehr advierte influjo cananeo en los siguientes textos [162]:

— 1,17b, con su interés por huérfanos y viudas;
— 1,21-23a: restos de mitología cananea en el título «ciudad fiel», en su personificación como prostituta y en la afirmación de que *ṣedeq* habitaba en ella;

[157] Cuando se compara la actitud positiva de los discípulos y redactores con la postura tan negativa de autores modernos (como W. H. Schmidt, *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik,* 25-28) surge la pregunta de quién ha interpretado mal al profeta. La esperanza de una sociedad justa reaparece dentro del Libro de Isaías, en los capítulos 32-33.

[158] Cf. N. W. Porteous, *Jerusalem-Zion: The Growth of a Symbol,* en *Homenaje a W. Rudolph* (1961) 235-252.

[159] Cf. Fey, *Amos und Jesaja.* Anteriormente, Munch había subrayado profundas diferencias entre Isaías y Amós en cuestión social. Pero lleva razón Fohrer cuando afirma que Munch no ha entendido a ninguno de los dos profetas.

[160] N. W. Porteous, *The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets,* 155.

[161] *On the Ethics of the OT Prophets,* 79ss.

[162] Cf. *art. cit.* en nota 55.

— 3,1: en la invocación *'adôn Yhwh ṣᵉbā'ôt:* «el Señor Yahvé de los ejércitos»;
— 3,13-15: la actividad de Dios como acusador y juez recuerda a la introducción del Sal 82, de trasfondo cananeo;
— 5,1-7: elementos mitológicos en la presentación de la amada como «viña» y de Israel como «plantel preferido», junto con la imagen de Dios como «amigo»;
— 5,18s.22-24: en estos «ayes» se emplea dos veces el título «santo de Israel», que se remonta al uso cananeo, donde El y Baal son llamados «santo» *(qadôš)*.

Según Niehr, este amplio uso de elementos mitológicos cananeos dentro de los textos sociales de Isaías es fácil de explicar. El profeta se dirige a los responsables de la injusticia, que son cananeos o israelitas profundamente influido por ellos. Utiliza su mismo lenguaje, sus ideas y expresiones para que capten mejor su denuncia.

Sin embargo, muchos niegan que la relevancia religiosa de Jerusalén se base en tradiciones cananeas [163]. Por otra parte, el nombre o epíteto divino Elyón no es típicamente jerosolimitano, y el elemento *ṣedeq* (en nombres como Malkisedeq o Adonisedeq) es muy frecuente en el semítico noroccidental. Tampoco podemos limitar al ámbito cananeo la preocupación por huérfanos y viudas ni la personificación de la capital como mujer. Por otra parte, la idea de que Jerusalén estaba en manos de funcionarios cananeos o cananeizados es una teoría que Niehr toma de Donner y éste a su vez de Alt, aplicándola del Norte al Sur. Ni siquiera en el caso de Samaría parece justa. Es cierto que Isaías tiene un lenguaje propio, imágenes peculiares, y que algunos de estos elementos pueden tener origen cananeo. Pero no debemos sobrevalorarlos ni aducirlos como argumento para identificar a los culpables.

Quienes niegan que la importancia de Jerusalén se base en tradiciones cananeas admiten a veces una tradición de Sión anterior a Isaías. «En sus tiempos debían existir tradiciones sobre la primera época monárquica que ofrecía un cuadro ideal de aquellos primeros tiempos y debía servir como modelo para el presente y el futuro» [164]. Pero también esta tradición de Sión previa al profeta la niegan algunos [165], y prefieren pensar que Isaías valoró positivamente los comienzos de Jerusalén sin basarse en una tradición concreta: «No sabemos por qué camino llegó a saber Isaías que Jerusalén fue una ciudad fiel. Quizá lo dedujo de la situación política exterior, aplicándola

[163] F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge 1973) 209-215; J. J. M. Roberts, *The Davidic Origin of the Zion Tradition:* JBL 92 (1973) 329-344; M. Tsevat, art. *yrwšlm* en TWAT III, 932s.

[164] Wildberger, *op. cit.,* 65. No entro aquí en la posible tradición sobre la inviolabilidad de Jerusalén; sobre ella, cf. G. von Rad, *Teología del AT* II, 197-211; J. H. Hayes, *The Tradition of Zion's Inviolability:* JBL 82 (1963) 419-426; F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem:* BZAW 118 (Berlín 1970).

[165] Cf. G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang:* BZAW 97 (Berlín 1966).

a las relaciones de la política interior; quizá los 'primeros tiempos' le parecían simplemente ideales, puesto que era Yahvé quien los había creado. Por otra parte, el pasado parece más luminoso cuando se lo contrasta con las corrompidas circunstancias presente»[166].

b) Más interesante es la posible dependencia de Amós. Ya el primer oráculo (1,10-17) muestra grandes semejanzas, por su temática y desarrollo, con Am 5,21-24. La preocupación por la administración de la justicia es común a ambos profetas. La crítica a los juerguistas, que se desentienden de los planes de Dios, es muy parecida (Is 5,11-13; Am 6,4-6). El problema de los campesinos pobres, central para Amós, ocupa también un puesto relevante en Isaías, con su condena del latifundismo (5,8-10).

Pero las diferencias son también significativas. Isaías habla de grupos que Amós no menciona (huérfanos y viudas) e, incluso en los textos más parecidos, Isaías aporta matices nuevos, en cuanto a la forma de expresión y el contenido[167]. Es posible, muy probable, que hubiese conocido el mensaje de Amós. El esfuerzo de Davies por subrayar las diferencias entre ambos me parece exagerado[168]. Pero estoy de acuerdo con él en que no se puede fundamentar exclusivamente el mensaje de Isaías en el de Amós.

c) ¿Se basa Isaías en tradiciones legales de su pueblo? La respuesta es parecida a la del punto anterior. La legislación y el profeta coinciden en defender el derecho de los débiles (incluidos en ambos casos huérfanos y viudas), la recta administración de la justicia, el respeto a la propiedad ajena... Pero Isaías adopta una postura personal, va más adelante de la ley. En este punto hay que darle la razón a Davies, y el análisis de los textos lo ha confirmado. Con la ley en la mano se puede cerrar el corazón a huérfanos y viudas, acumular casas y campos, defraudar a los pobres, tergiversar un proceso. No porque la ley lo desee, sino porque muchas veces no tiene en cuenta todos los casos posibles de opresión y otras resulta impotente frente a ellos.

d) Isaías y la tradición sapiencial. Este tema, bastante estudiado últimamente[169], no podemos tratarlo en su totalidad; en numerosas ocasiones se relaciona con la postura política de Isaías. Aquí nos limitaremos a los posibles influjos sapienciales en el mensaje social del profeta.

[166] J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke,* 159.
[167] El tema lo ha estudiado Fey, aunque creo que exagera las diferencias de matices. En cuanto a la dependencia que a veces pretende de Isaías con respecto a Amós, ha sido muy criticado por Whedbee, *Isaiah & Wisdom,* y Davies, *Prophecy and Ethics.*
[168] Cf. *op. cit.* en la nota anterior.
[169] O. Blanchette, *The Wisdom of God in Isaiah:* AER 145 (1961) 413-423; J. Fichtner, *Jesaja unter den Weisen:* TLZ 74 (1949) 75-80; J. Lindblom, *Wisdom in the OT Prophets:* VTS III (1955) 192-204; R. Martin-Achard, *Sagesse de Dieu et sagesse humaine chez Esaie,* en *Homenaje a W. Vischer* (Montpelier 1960) 137-144; W. Mc Kane, *Prophets and Wise Men* (Londres 1965); D. F. Morgan, *Wisdom in the OT Traditions* (Oxford 1981) 76-83; J. Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah. His Debate with the Wisdom Tradition:* CBQ MS 3 (1973); J. W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Nueva York 1971).

Unos serían de tipo literario, como el uso de parábolas (5,1-7), los juegos de palabras (1,23; 5,7), el empleo del «ay» [170]. Otros irían al contenido. Whedbee acepta un influjo sapiencial (o de la «ética popular», como otras veces la llama), especialmente en los «ayes» [171]:

— 5,8-10: Prov 22,16; 23,10; Job 20,19; 22,8;
— 5,11-13: Prov 20,1; 21,13; 23,20-21.29-35; 31,4-6; Ecl 10,16s; Eclo 19,2; 31,25-31;
— 5,20: sin paralelos exactos, pero con semejanza literaria
— 5,22-23: Prov 31,4-5; Ecl 10,16-17; Prov 17,15; 24,24.

También 3,13-15 tiene grandes semejanzas con Prov 22,22-23. Pero Whedbee no niega la originalidad de Isaías ni afirma que dependa directamente de esas fuentes.

* * *

En definitiva, llegamos a conclusiones semejantes a las del caso de Amós. Davies, que ha estudiado detenidamente la posible dependencia de Isaías de tradiciones legales, sapienciales y proféticas, termina con unas palabras que considero válidas: «Resulta dudoso que podamos hablar de la 'dependencia' de Isaías de una tradición concreta, porque es probable que el profeta aprovechase —consciente o inconscientemente— toda la cultura en la que vivía. Por consiguiente, hablar de la 'patria espiritual' de un profeta resulta equívoco en este contexto, ya que su postura tenía una base mucho más amplia de lo que puede sugerir el análisis crítico moderno» [172].

[170] Cf. E. Gerstenberger, *The Woe-Oracles of the Prophets:* JBL 81 (1962) 249-264.
[171] Cf. *Isaiah & Wisdom,* 80-110.
[172] *Prophecy and Ethics,* 119.

CAPITULO VI

MIQUEAS

En Miqueas, último profeta del siglo VIII, la denuncia social alcanza sus cotas más altas. Aunque su obra es breve, y los textos que tratan el tema abarcan pocas páginas, es difícil transmitir en tan pocas palabras un contenido tan rico, variado, profundo y ardiente como el de Miqueas. Con razón se lo considera como uno de los más grandes portavoces de la justicia. Al adentrarnos en su libro se plantea un problema previo: ¿contiene el mensaje de un solo profeta judío, del siglo VIII a. C., o el de dos profetas contemporáneos, uno del Sur y otro del Norte? Esta última postura es la defendida por Burkitt [1] y Van der Woude [2], que atribuyen los capítulos 6-7 a un profeta de Israel. Sus argumentos los he presentado en la introducción a Miqueas [3] y no parece necesario repetirlos aquí. Sólo deseo indicar que la cuestión es secundaria para el tema que nos ocupa. Tampoco es esencial la historia de la redacción del libro [4]; los pocos casos en que puede hablarse de glosas posteriores o reinterpretaciones los estudiaremos dentro de cada pasaje. El problema no es tan agudo como en el libro de Isaías.

I. PERSONALIDAD Y EPOCA DEL PROFETA

Miqueas nació en Moreset (1,1). Probablemente se trata de Moreset-Gat, una aldea de Judá, 35 km. al SO de Jerusalén [5]. El dato es importante, porque nos sitúa en un ambiente campesino, en contacto directo con los problemas de los pequeños agricultores, víctimas del latifundismo. Por otra parte, Moreset se encuentra rodeada de fortalezas; en un círculo de diez kilómetros surgen Azeqa, Soco, Adulán, Maresa y Laquis. La presencia de militares y funcionarios reales debía ser frecuente en la zona y, por lo que cuenta Miqueas, no muy benéfica. Además de los impuestos, es probable que llevasen a cabo levas de trabajadores para conducirlos a Jerusalén (cf.

[1] F. C. Burkitt, *Micah 6 and 7 a Northern Prophecy:* JBL 45 (1926) 159-161.

[2] A. S. van der Woude, *Deutero-Micah: Ein Prophet aus Nord-Israel?:* NedTTs 25 (1971) 365-378.

[3] Cf. L. Alonso Schökel/J. L. Sicre, *Profetas* II, 1033s.

[4] Cf. T. Lescow, *Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5:* ZAW 84 (1972) 46-85; Jörg Jeremias, *Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit:* ZAW 83 (1971) 330-354; B. Renaud, *La formation du livre de Michée* (París 1977); I. Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des A. T. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher:* BZAW 123 (Berlín 1971).

[5] Cf. J. Jeremias, *Moreseth-Gath, die Heimat des Propheten Micha:* PJB 29 (1933) 42-53.

3,10). Latifundismo, impuestos, robos a mano armada, trabajos forzados, es el ambiente que rodea al profeta.

De su profesión y estado social nada sabemos. Mientras unos lo consideran «un hombre del campo» (Smith), «un hombre sencillo del campo» (Sellin), o incluso lo sitúan «en el círculo de pequeños campesinos y ganaderos oprimidos» (Weiser), Wolff lo juzga un personaje importante, un *zaqen* preocupado por las injusticias que sufren sus conciudadanos [6]. Sus argumentos no resultan apodícticos [7] y quizá sea mejor mantener la postura abierta de Rudolph: Miqueas pudo ser un campesino pobre, un trabajador del campo o un propietario [8].

El título del libro sitúa su actividad durante los reinados de Yotán, Acaz y Ezequías, es decir, entre los años 740-698 aproximadamente. Es difícil saber si Miqueas actuó durante los reinados de Yotán y Acaz; entre otros motivos, porque las fechas propuestas para estos reyes son muy discutidas. La injusticia del latifundismo (2,1-5) se dio en muchos momentos, y el oráculo contenido en 1,8-16 tampoco ayuda mucho, porque se discute si el profeta amenaza con un castigo futuro o describe una desgracia pasada [9].

De todas formas, con respecto a la fecha de actividad tenemos algunos datos seguros: 1,2-7 da por supuesta la existencia de Samaría como capital del Norte; nos encontramos, pues, antes del año 722, y quizá del 725, cuando comenzó su asedio por los asirios. Por otra parte, la tradición contenida en Jr 26,18 afirma que Miqueas actuó en tiempos de Ezequías. Por consiguiente, podemos indicar como fecha aproximada de su actividad profética los años 727-701. Mayor precisión resulta imposible. Lo que indicamos sobre la época de Isaías es válido también para Miqueas, contemporáneo suyo.

II. ANALISIS DE LOS TEXTOS

El mensaje social de Miqueas se contiene en los capítulos 2-3 y en 6,1-7,7. Conviene situarlos desde el comienzo en la estructura global del libro. La mayoría de los comentaristas distingue en él cuatro secciones, en las que alternan amenazas y oráculos de salvación, resultando el esquema siguiente:

c. 1-3:	amenazas
c. 4-5:	promesas
6,1-7,7:	amenazas
7,8-20:	promesas

[6] H. W. Wolff, *Wie verstand Micha von Moreschet sein prophetisches Amt?:* VTS XXIX (1978) 403-417.

[7] Cf. J. Nunes Carreira, *Micha - eine Aeltester von Moreschet?:* TTZ 90 (1981) 19-28. Tampoco Van der Woude acepta la teoría de Wolff; cf. *There classical Prophets,* 49.

[8] KAT XIII/3, 22.

[9] Así se explica la diversidad de fechas propuestas: antes del 721 (Budde, Guthe, Sellin); en 721 (Schmidt); antes del 711 (Mowinckel-Messel, Bentzen, Nötscher, Fohrer, Rudolph); en 711 (Wolfe, Thomas, Lindblom); antes de 701 (Procksch); en 701 (Nowack, Marti, Elliger, George, Augé, Deissler, Weiser).

Willis ha propuesto un esquema que difiere del habitual [10]. Divide el libro en tres secciones, en las que se suceden oráculos de condena y de salvación; en la primera y tercera, la denuncia ocupa más espacio que la promesa; en la segunda ocurre lo contrario:

a) 1,2-2,11 (denuncia) — 2,12-13 (salvación)
b) 3,1-12 (denuncia) — 4,1-5,15 (salvación)
c) 6,1-7,6 (denuncia) — 7,7-20 (salvación)

La principal objeción que puede hacerse a ambas estructuras es que consideran los capítulos 4-5 oráculos de salvación, cuando parece preferible interpretarlos como un debate entre Miqueas y los falsos profetas sobre el tema de la salvación [11]. A Willis habría que preguntarle además si 2,12-13 es un oráculo de salvación en boca de Miqueas o una promesa de los falsos profetas.

Prefiero una división del libro en dos partes (caps. 1-5 y 6-7). Ya que en principio trataremos los capítulos 2-3, me limito ahora a exponer el esquema de la primera.

La teofanía y sus consecuencias (c. 1-5)

La manifestación punitiva de Dios (c. 1):
— repercusión en la naturaleza (3-4);
— repercusión en Samaría (6-7);
— repercusión en Judá (8-16).

La justificación del castigo (caps. 2-3):
— denuncia de los latifundistas (2,1-5) y debate con los falsos profetas (2,6-13);
— denuncia de las autoridades (3,1-4) y debate con los falsos profetas (3,5-8);
— denuncia de jueces, sacerdotes y profetas (3,9-11) y sentencia final: condena de Jerusalén (3,12).

La superación del castigo (caps. 4-5):
— en el futuro, no ahora (4,1-14);
— la salvación no vendrá de Jerusalén (4,8), sino de Belén (5,1-3);
— no será cruel, sino benéfica con todos (5,4-8);
— requiere la purificación del pueblo (5,9-14).

A) *La denuncia en los capítulos 2-3*

El esquema deja claro la importancia de los capítulos 2-3, centrados en el tema de las injusticias. Su contenido podemos esbozarlo del modo siguiente.

[10] J. T. Willis, *The Structure of the Book of Micah:* SEÅ 34 (1969) 5-42; íd., *The Structure of Micah 3-5 and the Function of Micah 5,9-14 in the Book:* ZAW 81 (1969) 191-214.
[11] Una exposición más detallada del tema en Alonso/Sicre, *Profetas* II, 1037s.

En 2,1-5 encontramos un «ay» contra los ricos que se apoderan de casas y campos de los pobres. Esta denuncia provoca en 2,6-11 una viva discusión entre el profeta y sus adversarios; éstos piensan que no deben temer nada malo, porque Dios es bueno y ellos honrados (vv. 6-7). Pero Miqueas denuncia de nuevo sus pecados (vv. 8-11). Es interesante notar que aquí surge por vez primera el tema de los falsos profetas, que predicen mentiras e invitan a la buena vida (v. 11).

Sigue una promesa de salvación (2,12-13), que contrasta poderosamente con lo anterior. Muchos autores la consideran promesa divina, no de Miqueas, sino de un autor posterior, que la insertó en este sitio para suavizar la dureza de las frases precedentes. Sin embargo, de acuerdo con Procksch, Aalders, Van der Woude, parece preferible poner estas palabras en boca de los falsos profetas [12]. Esta interpretación aclara mucho el contexto y es la única manera de explicar el comienzo de 3,1 («pero yo digo»: *wa'omar,* donde parece claro que el *waw* tiene valor adversativo, oponiendo lo que sigue a lo anterior).

En efecto, 3,1-4 opone a las falsas promesas de los profetas una nueva amenaza dirigida a las autoridades por su conducta antisocial. En 3,5-8 tenemos un enfrentamiento directo de Miqueas con los falsos profetas: éstos sólo se mueven por intereses personales, Miqueas se siente lleno de valor para denunciar los crímenes y pecados de su pueblo (v. 8). Precisamente por ello ataca a las autoridades civiles y religiosas y anuncia un terrible castigo a Jerusalén (3,9-12). Estas palabras impresionaron tanto que se recordaban un siglo más tarde (cf. Jr 26,18).

En síntesis, podemos entender los capítulos 2-3 como una serie de oráculos pronunciados en distintas circunstancias. Pero parece preferible interpretarlos como el resumen de una sola intervención pública en Jerusalén; durante ella, el profeta se ve interrumpido en dos ocasiones (2,6-7; 2,12-13).

El texto de Miqueas ofrece muchas dificultades de interpretación. Esto justifica la abundancia de notas filológicas en el comentario que sigue:

1. *Latifundismo y redistribución de las tierras* (2,1-5) [13]

1 «¡Ay de los que planean maldades
e iniquidades [14] en sus camas!

[12] A. S. van der Woude, *Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets:* VT 19 (1969) 244-260.

[13] Además de los comentarios, véanse A. Alt, *Micha 2,1-5: gês ánadasmós: Kl. Schriften* III, 373-381; K. Budde, *Micha 2 und 3:* ZAW 38 (1919-20) 2-22; B. Stade: *Micha 2,4:* ZAW 6 (1886) 122-123; J. T. Willis, *On the Text of Micah 2,1*a_{a-b}: Bib 48 (1967) 534-541.

[14] El paralelismo y el contraste con 1b impiden traducir *p'l* con el sentido habitual de «actuar». De la acción se hablará luego, cuando llegue el día. Vocalizo *pa'olê ra'*

Al amanecer las ejecutan, porque pueden hacerlo [15].
2 Codician campos y los roban [16],
casas, y las ocupan.
Oprimen al varón con su familia,
al hombre y a su heredad/herederos [17].
3 Por eso, así dice el Señor:
Mirad, yo planeo una desgracia contra esta gente,
de la que no podréis apartar el cuello [18]
ni podréis caminar erguidos,
porque será una hora funesta.
4 Aquel día entonarán contra vosotros una sátira [19],
cantarán una triste elegía [20]. Dice [21]:

(Halévy, Robinson, Scharbert, Rudolph), como segundo complemento de *ḥšb*. En línea semejante leen algunos *poʿal raʿ* (Sellin, Marti, Nötscher, Deissler). También podría traducirse: «y traman la iniquidad en sus camas», dando a *pʿl* el sentido de «tramar», «meditar», como en Is 41,4; Sal 58,3 (Rosenmüller, Ehrlich, Margolis, Wade, George, Allen). Algunos omiten *pʿly rʿ* (Wellhausen, Smith, Weiser, Willi-Plein) o *pʿly* (Procksch, Vuilleumier). Duhm omite *ʾawen wpʿly*.

[15] La expresión *yeš lᵉʾel yadam* se usa en Gn 31,29; Dt 28,32; Prov 3,27; Neh 5,5. La traducción «porque tienen el poder en sus manos» (NBE) parece más fuerte de lo debido, aunque tiene cierto fundamento, como luego veremos. Las traducciones de LXX («porque no elevaron a Dios sus manos») y Vg («quoniam contra Deum est manus eorum») carecen de fundamento.

[16] El verbo *gazal* tiene matices muy distintos: coger, tomar, arrancar, depredar. A veces se usa en paralelo con *ʿašaq* (oprimir) y *dakaʾ* (pisotear). En sentido absoluto significa a menudo robar, equivalente a *ganab* (cf. Ez 18,7.12.16.18; Jue 9,25; Job 20,19; 24,9).

[17] *naḥalâ* significa normalmente «heredad». Pero el salmo 127,3: *hinne naḥalat Yhwh banîm,* «la herencia del Señor son los hijos», permite traducir también «herederos». De todos modos, nos inclinamos a subrayar, con Alt, la importancia de la *naḥalâ* como propiedad agrícola para el hombre y su familia *(ʾîš-bayt-naḥalâ)*. La traducción de Allen: «what is theirs by ancestral right» reproduce bien el contenido, aunque está más cerca de la interpretación que de la traducción.

[18] Algunos consideran extraña la referencia de *šam* (generalmente usado en sentido local) a *raʿâ*. Presuponiendo una dittografía de *mš,* leen: *ʾašer loʾ tamîšû miṣṣawwᵉʾrotêkem*. El sentido no varía esencialmente. Algunos omiten *ʾašer,* considerándolo prosaico.

[19] *mašal* puede significar: parábola, semejanza, proverbio, canción. En nuestro contexto, igual que en Is 14,4; Hab 2,6, la traducción correcta parece «sátira», «canto irónico» contra el enemigo vencido.

[20] Considerando *nᵉhî nihyâ* una forma de expresar el superlativo (Rosenmüller, Rudolph). Son muchos los que omiten *nihyâ,* considerando el texto sobrecargado (Wellhausen, Stade, Oort, Nowack, Marti, Smith, Mays). El cambio de *nhyh* por *Yhwh* (Van Hoonacker) carece de base.

[21] Muchos leen *leʾmor* en vez de *ʾamar* (Wellhausen, Stade, Nowack, Oort, Smith). Quizá es preferible mantener TM por motivos de asonancia (-a). El texto de la lamentación es difícil y bastante diverso en TM y LXX. Basándose en la traducción griega, Stade propuso leer: *ḥeleq ʿammî yimmad baḥebel wᵉʾên mešib/lᵉšôbênû śadênû yᵉḥullaq,* y traslada al fin la frase inicial, traduciendo: «La propiedad de mi pueblo es medida a cordel y nadie lo impide. Reparten nuestros campos entre quienes nos llevaron prisioneros. Estamos totalmente perdidos». Esta propuesta de Stade, seguida por muchos durante años, resulta ahora más discutida. Destruye la sonoridad del verso hebreo.

"Estamos totalmente perdidos.
Cambia [22] la propiedad de mi pueblo/familia [23].
¿Cómo osa arrebatármela? [24].
Distribuye nuestros campos al infiel" [25].

5 Ciertamente, no tendréis [26] quien os atribuya por sorteo
un pedazo de tierra en la asamblea del Señor» [27].

Excurso previo:
¿Un orâculo reinterpretado en el exilio?

La autenticidad de algunas palabras y frases del texto anterior ha sido puesta en duda. Limitándonos a los datos esenciales, se trata de:

— En el v. 3, las palabras «contra esa gente» (*ʿal hammišpaḥâ hazzoʾt*), porque separan el verbo de su complemento directo y resulta extraño el

[22] 2 Mss LXX Syr leen *yimmad,* «es medida». Así muchos desde Stade.

[23] Frase ambigua, de acuerdo con el sentido irónico del canto. *ḥeleq ʿammî* puede significar «la propiedad de mi pueblo» o «la finca familiar». Quizá los latifundistas consideran la pérdida de sus propiedades familiares como una desgracia para el estado. Son innecesarias las correcciones de Marti (*ḥelqenû*) y Van Hoonacker (*ḥeleq ʿammô*).

[24] Frase difícil, elegida quizá por motivos sonoros. Muchos cambian leyendo *ʾên mešîb* desde Dathe («nec est qui suscipiat reddere nobis agros nostros»). Otros añaden a esta frase la palabra siguiente, *lšwbb,* aunque con interpretaciones distintas: «comment enlève-t-il pour ne point rendre» (Van Hoonacker, cambiando *ly* en *loʾ*, con LXX); «there is none to return it again» (Mays); «niemand kann Rückgabe erzwingen» (Lescow, leyendo *ʾên mošlô lešôbeb,* literalmente: «nadie tiene poder sobre él para obligarle a restituir»). El TM resulta extraño; la construcción *mwš ly* nunca se usa en la Biblia; el verbo se construye generalmente con *min,* y lo normal sería *ʾêk yamîš mennî/mimmennî.* Quizá se ha elegido *ly* por motivos sonoros, relación con el *leka* del verso siguiente... En cualquier caso, adviértase la relación entre *tamîšû* (v. 3) y *yamîš;* parece un argumento importante en favor de TM.

[25] Zorell considera *šôbeb* adjetivo o participio *Poʿel* de *šwb* con *me* omitido. Sería «apóstata», «rebelde»; «l'infidèle» (Van Hoonacker), «renegade» (Allen). En Jr 31,22 describe la actitud rebelde del pueblo ante Dios; el mismo sentido tiene la forma semejante *šôbab* en Is 57,17; Jr 3,14.22. Con esta palabra, los ricos parecen afirmar que ellos no consideran verdadero pueblo de Dios, sino infieles, a quienes participan en el nuevo sorteo de la tierra. Algunos leen *šôbênû:* «reparten nuestros campos entre quienes nos llevaron prisioneros» (Stade, Nowack, Oort, Smith). Esto implica necesariamente considerar glosa el v. 5, ya que aquí no se habla de reparto entre invasores extranjeros, sino en la comunidad del Señor. Weiser omite *lšwbb* como dittografía. Rudolph lo considera infinitivo poel de *šwb* con *lamed,* en el sentido de «vengar»: «Als Heimzahlung verteilt man unsere Felder», «en venganza reparten nuestros campos».

[26] Muchos siguen a Ehrlich leyendo plural *lakem* (haplografía del *mem*): Budde, Deissler, George, Weiser, Mays, Allen, Rudolph. Algunos ponen el verso en boca de los adversarios del profeta (Hitzig, Wellhausen, Procksch, H. Schmidt, Vuilleumier), pero éstos no comienzan a expresar su opinión hasta el v. 6.

[27] Lit.: «no tendrás quien te tire la cuerda por sorteo en la comunidad del Señor». La expresión *šlk* (hifil) *ḥebel begôral* sólo se emplea en este caso. Para hablar del sorteo de la tierra, el sustantivo se construye con *napal* (Jos 17,5; Sal 16,6; 78,55) o con *ḥalaq* (Am 7,17). El verbo *šlk* aparece dos veces con *gôral* (Jos 18,8.10). También se emplea la fórmula *nḥl begôral* (Nm 33,54; 34,13; Jos 19,51). En el verso de Miqueas, tan criticado por su pretendido carácter prosaico, conviene advertir la insistencia en el sonido *lamed* (7 veces).

uso del singular junto a formas plurales *(tamîšû, sawwᵉʾrotêkem)*. También la fórmula final («porque será una hora funesta») la consideran muchos glosa posterior, igual que las dos primeras palabras del v. 4, «aquel día» *(bayyôm hahûʾ)*, por su sabor apocalíptico.

— En la difícil elegía del v. 4, algunos sólo consideran originales las palabras iniciales y finales: «estamos totalmente perdidos, reparten nuestros campos». Las dos oraciones intermedias, con su uso del singular *(ʿammî, ly)*, les resultan sospechosas junto a la primera persona del plural *(nᵉšaddunû, śadênû)*.

— También el v. 5 lo consideran muchos posterior a Miqueas por su carácter prosaico y su terminología. Renaud aduce que «asamblea del Señor» *(qᵉhal Yahweh)* nunca se usa en los profetas y sólo en textos posteriores a Miqueas (Dt 23,3.4.9; Nm 16,3; 20,4; 1 Cr 28,8); *gôral*, «sorteo», se emplea sobre todo en textos tardíos, especialmente sacerdotales (P).

Basándose en estos datos, numerosos autores purifican el texto de añadidos. Pero sólo interesan las opiniones de aquellos que interpretan coherentemente el posible texto original y la reinterpretación posterior. Por eso me limitaré a dos teorías [28]:

— J. Jeremias [29] omite en el v. 3 «contra esa gente» y «porque será una hora funesta»; en el 4, las dos frases centrales de la elegía. Cree que el oráculo original, después de la denuncia, anunciaba la esclavitud de los culpables (v. 3), la pérdida de sus propiedades (v. 4) y la no participación de los ricos en el sorteo de las tierras (v. 5). Este oráculo fue reinterpretado durante el exilio, cuando la catástrofe golpeó a todo el pueblo. Ahora, la amenaza no se dirige sólo a los ricos, sino a todo el pueblo, calificándolo negativamente como «esa gente/tribu» (cf. Am 3,1; Jr 8,3). Todo él marchará al destierro (v. 3) y perderá sus tierras (v. 4). Al canto de los ricos se añaden unas palabras nuevas, que entona todo Israel: «La propiedad de mi pueblo es medida *(yimmad)*, no hay quien le obligue a restituir *(ʾên yamîš lô lᵉšôbeb)*».

— B. Renaud [30] excluye del oráculo original, además de las frases indicadas por J. Jeremias, todo el v. 5. Coincide en que la reinterpretación pretende justificar la catástrofe del 587, haciendo responsable de ella a todo el pueblo. Pero es importante ver el sentido que atribuye al v. 5: «El redactor final de Miq 2,5 parece reorientar la mirada del pasado al futuro; a causa del pecado de Israel, el reparto que se espera para los tiempos escatológicos no tendrá lugar. Esta perspectiva dice mucho sobre la desesperanza de estos ambientes exílicos, para los que el futuro está totalmente cerrado» [31].

¿Qué juicio merecen estas teorías? Los argumentos estilísticos no son convincentes: paso del singular al plural, cambio de ritmo, son cosas que

[28] Considero imposible discutir la opinión de T. Lescow, *Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5:* ZAW 84 (1972) 46-85, ya que su método me resulta arbitrario.
[29] Cf. *art. cit.* en nota 4.
[30] Cf. *op. cit.,* en nota 4, pp. 70-81.
[31] *Op. cit.,* 79.

ocurren en numerosos textos, sin ser por ello indicio de inautenticidad. A veces se trata de una decisión estilística del autor. Por ejemplo, la inserción del «contra esta gente» entre el verbo y el complemento objeto puede explicarse por el deseo de ponerlo de relieve. Por otra parte, si la construcción es incorrecta, como afirman algunos, ¿por qué no introdujo el redactor esas palabras en el sitio exacto? ¿Sabía menos hebreo que los exegetas modernos? [32]. Aunque los aspectos estilísticos son importantes a la hora de decidir la autenticidad o inautenticidad de un texto, deben ir corroborados por criterios de contenido.

En este caso, quienes omiten «contra esta gente/tribu» aducen que dichas palabras se refieren a todo el pueblo, no sólo a los ricos. Por tanto, serían posexílicas. Para confirmar que *mišpaḥâ* significa todo Israel citan Am 3,1 y Jr 8,3. Es cierto que el primero de los textos habla de todo el Norte y el segundo de Judá. Pero esto no se deduce del empleo de *mišpaḥâ,* sino del contexto. En el primer caso, *mišpaḥâ* se halla en paralelo con «los hijos de Israel»; en el segundo, es aclarada por la mención precedente de los reyes, príncipes, sacerdotes, profetas y todos los habitantes de Jerusalén (Jr 8,1). ¿Es igual de claro el contexto de Miq 2,3? Más bien impulsa a aplicar «esta gente» a quienes roban campos y casas. Si un redactor insertó estas palabras para que todo el pueblo se sintiese responsable del mal, no fue demasiado inteligente. Debería haber cambiado el oráculo desde el comienzo. Porque una persona pobre e inoçente no puede sentirse interpelada a mitad del texto si le han dicho al principio que los culpables son los terratenientes ricos. Esta imposibilidad psicológica de cambiar de dirección a mitad de camino, basando el cambio sólo en dos palabras («esta gente»), me parece la mayor dificultad contra la teoría de la reinterpretación [33].

Más fuertes aún son las objeciones contra la interpretación del v. 5 propuestas por Renaud. Este verso «saca las consecuencias teológicas: la anulación de la alianza, ya que nunca más se procederá en la asamblea cultual a la distribución de la Tierra Santa» [34]. Es extraño que Renaud no capte la contradicción de sus palabras. El texto habla de una «asamblea del Señor». ¿Cómo puede compaginarse esto con la anulación de la alianza? El v. 5, prescindiendo de que sea o no auténtico, debe ser interpretado positivamente: los opresores no heredarán la tierra. ¿Es ésta la esperanza de Mi-

[32] Asusta pensar lo que habrían hecho famosos exegetas con los magníficos versos de Neruda en «Fulgor y muerte de Joaquín Murieta»:

«Preguntar al amor es cosa rara,
es preguntar cerezas al cerezo».

Tras la constatación inicial de que al cerezo no se le «preguntan» cerezas, sino se le «piden», alguien más avispado, basándose en un conocido refrán, habría «reconstruido» el texto primitivo del modo siguiente: «Preguntar al amor es cosa rara / es pedir peras al olmo». La historia de la exégesis está plagada de este tipo de asesinatos poéticos, basados a menudo en un pretendido mejor conocimiento del hebreo.

[33] El problema es distinto cuando la reinterpretación se añade al final del oráculo (entonces resulta fácil captar la diferencia entre el texto original y el añadido), o cuando la glosa se inserta a mitad del texto, pero sin exigir al lector un salto en el vacío.

[34] *Op. cit.,* 80.

queas, o sólo la de un autor exílico? Me inclino a atribuirla al profeta. Después de la sátira del v. 4, el 5 cumple la misma función conclusiva que Is 14,22-23, tras la sátira 14,4b-21, y que Hab 2,20, después de 2,6-19. Por otra parte, es normal que Miqueas hable de lo que ocurrirá con los campos tras el castigo de los actuales propietarios [35].

Además, si el mayor problema del v. 5 procede del ritmo y del uso de la expresión «en la asamblea del Señor», lo más sencillo sería suprimir estas dos palabras finales (*bqhl Yhwh*). Miqueas habría hablado sólo del reparto de la tierra; el añadido pretendería presentar este hecho como un acto cultual y comunitario.

En cualquier caso, quien considere inauténtico el v. 5 deberá reconocer que no pretende cambiar el sentido del texto primitivo, sino reforzarlo. La teoría de la reinterpretación, que convierte al pueblo en culpable de un pecado cometido por los ricos, tropieza con demasiadas dificultades en el texto y el contexto [36]. Prefiero considerar unidad originaria los versos 1-5.

Estructura y contenido del oráculo.

Encontramos los elementos básicos del oráculo de condena dirigido a una colectividad: denuncia del pecado y anuncio del castigo. Pero el desarrollo se aleja en ocasiones de lo habitual:

— denuncia del pecado: genérica y específica (vv. 1-2);
— anuncio del castigo, introducido por la fórmula del mensajero (3-5):

  — castigo genérico (3);
  — castigo específico (4-5):

    = interpretado por los latifundistas (4);
    = interpretado por Dios (5).

a) La denuncia del pecado (vv. 1-2).

Es importante distinguir entre denuncia genérica y específica. De hecho, el comienzo del oráculo resulta curioso por su imprecisión y ambigüedad. Quien oye decir: «ay de los que traman iniquidades y maldades en sus camas» no sabe de qué se trata; incluso le vendrán a la mente ideas muy distintas a las del profeta (en nuestro tiempo, vinculadas sin duda al sexto mandamiento). En esto radica el interés de la acusación genérica: suscita la curiosidad y ayuda a captar las diferencias entre la mentalidad profética y la nuestra. ¿De quién habla Miqueas? ¿Qué denuncia? La respuesta llega en seguida (v. 2). Renuncio a la exégesis detallada para indicar qué cosas subrayan estos dos primeros versos:

[35] En el mismo sentido se expresa Alt en su famoso artículo citado en nota 13.

[36] Miq 2,1-5 está relacionado con 1,16 (duelo de Jerusalén por sus hijos predilectos) y con 2,6-3,12. Mientras lo último lo subrayan casi todos los comentaristas, el primer dato pasa con frecuencia inadvertido. A nivel de redacción final, el llanto del profeta (*hôy*) acompaña irónicamente al de la ciudad, sugiriendo al mismo tiempo que «tus hijos predilectos» (1,16) son precisamente quienes roban a los pobres.

— El proceso interno de los protagonistas: la enumeración de los verbos lo deja claro:

planean *(ḥašab, ¿pāʿal?)* — ejecutan *(ʿasâ)*
codician *(ḥamad)* — roban, ocupan *(gazal, naśāʾ)*

— El profeta no se limita a decir qué hacen (2.ª columna), también da valor a lo que piensan y sienten (1.ª columna). La codicia es el motor de toda la injusticia [37].

— La facilidad y rapidez con que pasan del pensamiento y deseo a la acción. El v. 1 lo expresa hablando de la luz del alba, que lleva directamente del lecho a la realización de los planes. El v. 2 mediante a escueta sucesión de verbo-objeto-verbo-objeto-verbo.

— La causa que posibilita esta facilidad y rapidez: «porque pueden hacerlo». Como hemos indicado en la nota 15, creo que la frase no debe ser traducida: «porque tienen el poder en sus manos». Más que traducción es interpretación. Pero no va muy descaminada. Si en un segundo momento nos preguntamos por qué pueden hacerlo, la respuesta será: porque tienen el poder (económico, político, judicial) en sus manos. Miqueas denuncia el hecho; otros textos lo explicarán.

— Las trágicas consecuencias para mucha gente. Los ricos piensan que todo es problema de objetos, campos y casas. Tras ellos, el profeta ve a las personas, «el hombre y su familia», oprimidas por esa actividad. Este aspecto personal, humano, de la injusticia es un dato importante, al que Miqueas prestó gran atención. (En 2,9 hablará de las mujeres expulsadas de sus casas y de los niños deshonrados; en 3,1-4 presenta al pueblo como carne de matadero en manos de los poderosos).

— El carácter negativo de todo el conjunto. Miqueas no se limita a decir lo que ocurre. Emite un juicio moral. Desde el comienzo afirma que esta gente planea «maldades e iniquidades» *(ʾawen* y *raʿ*, o *pāʿolê raʿ)*. Luego describe el pecado como contravención del décimo mandamiento («no codiciarás la casa de tu prójimo»: Ex 20,17; «no desearás la casa de tu prójimo, su campo...»: Dt 5,21). También el empleo del verbo *gazal* («robar») se inserta en este juicio negativo, como indicamos en la nota 16. Finalmente, todo el proceso es definido como un acto de opresión *(ʿšq)*.

Estos son los datos más llamativos del texto. Tras ellos subyacen otras cuestiones de gran interés, a las que no responde: ¿Cómo se llegó a esta situación? ¿Quiénes son los acusados? ¿Hay que buscarlos entre la clase alta de Jerusalén, entre todos los judíos poderosos, los funcionarios de la corte, los israelitas que se han asentado en Judá huyendo de la difícil situación del reino Norte? Por otra parte, ¿qué métodos concretos emplean para «robar» campos y «ocupar» casas? Nada de esto dice el texto. En parte, porque serían datos de sobra conocidos por los oyentes, y también, porque Miqueas va a lo esencial, a lo que pasa desapercibido tras los hechos palpables. Más tarde volveremos sobre algunas de estas preguntas.

[37] Sobre el tema de la codicia, cf. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados*, 124-130.

queas, o sólo la de un autor exílico? Me inclino a atribuirla al profeta. Después de la sátira del v. 4, el 5 cumple la misma función conclusiva que Is 14,22-23, tras la sátira 14,4b-21, y que Hab 2,20, después de 2,6-19. Por otra parte, es normal que Miqueas hable de lo que ocurrirá con los campos tras el castigo de los actuales propietarios [35].

Además, si el mayor problema del v. 5 procede del ritmo y del uso de la expresión «en la asamblea del Señor», lo más sencillo sería suprimir estas dos palabras finales *(bqhl Yhwh)*. Miqueas habría hablado sólo del reparto de la tierra; el añadido pretendería presentar este hecho como un acto cultual y comunitario.

En cualquier caso, quien considere inauténtico el v. 5 deberá reconocer que no pretende cambiar el sentido del texto primitivo, sino reforzarlo. La teoría de la reinterpretación, que convierte al pueblo en culpable de un pecado cometido por los ricos, tropieza con demasiadas dificultades en el texto y el contexto [36]. Prefiero considerar unidad originaria los versos 1-5.

Estructura y contenido del oráculo.

Encontramos los elementos básicos del oráculo de condena dirigido a una colectividad: denuncia del pecado y anuncio del castigo. Pero el desarrollo se aleja en ocasiones de lo habitual:

— denuncia del pecado: genérica y específica (vv. 1-2);
— anuncio del castigo, introducido por la fórmula del mensajero (3-5):

— castigo genérico (3);
— castigo específico (4-5):

= interpretado por los latifundistas (4);
= interpretado por Dios (5).

a) La denuncia del pecado (vv. 1-2).

Es importante distinguir entre denuncia genérica y específica. De hecho, el comienzo del oráculo resulta curioso por su imprecisión y ambigüedad. Quien oye decir: «ay de los que traman iniquidades y maldades en sus camas» no sabe de qué se trata; incluso le vendrán a la mente ideas muy distintas a las del profeta (en nuestro tiempo, vinculadas sin duda al sexto mandamiento). En esto radica el interés de la acusación genérica: suscita la curiosidad y ayuda a captar las diferencias entre la mentalidad profética y la nuestra. ¿De quién habla Miqueas? ¿Qué denuncia? La respuesta llega en seguida (v. 2). Renuncio a la exégesis detallada para indicar qué cosas subrayan estos dos primeros versos:

[35] En el mismo sentido se expresa Alt en su famoso artículo citado en nota 13.

[36] Miq 2,1-5 está relacionado con 1,16 (duelo de Jerusalén por sus hijos predilectos) y con 2,6-3,12. Mientras lo último lo subrayan casi todos los comentaristas, el primer dato pasa con frecuencia inadvertido. A nivel de redacción final, el llanto del profeta *(hôy)* acompaña irónicamente al de la ciudad, sugiriendo al mismo tiempo que «tus hijos predilectos» (1,16) son precisamente quienes roban a los pobres.

— El proceso interno de los protagonistas: la enumeración de los verbos lo deja claro:

planean *(hašab, ¿pā'al?)* — ejecutan *('asâ)*
codician *(ḥamad)* — roban, ocupan *(gazal, naśā')*

— El profeta no se limita a decir qué hacen (2.ª columna), también da valor a lo que piensan y sienten (1.ª columna). La codicia es el motor de toda la injusticia [37].

— La facilidad y rapidez con que pasan del pensamiento y deseo a la acción. El v. 1 lo expresa hablando de la luz del alba, que lleva directamente del lecho a la realización de los planes. El v. 2 mediante a escueta sucesión de verbo-objeto-verbo-objeto-verbo.

— La causa que posibilita esta facilidad y rapidez: «porque pueden hacerlo». Como hemos indicado en la nota 15, creo que la frase no debe ser traducida: «porque tienen el poder en sus manos». Más que traducción es interpretación. Pero no va muy descaminada. Si en un segundo momento nos preguntamos por qué pueden hacerlo, la respuesta será: porque tienen el poder (económico, político, judicial) en sus manos. Miqueas denuncia el hecho; otros textos lo explicarán.

— Las trágicas consecuencias para mucha gente. Los ricos piensan que todo es problema de objetos, campos y casas. Tras ellos, el profeta ve a las personas, «el hombre y su familia», oprimidas por esa actividad. Este aspecto personal, humano, de la injusticia es un dato importante, al que Miqueas prestó gran atención. (En 2,9 hablará de las mujeres expulsadas de sus casas y de los niños deshonrados; en 3,1-4 presenta al pueblo como carne de matadero en manos de los poderosos).

— El carácter negativo de todo el conjunto. Miqueas no se limita a decir lo que ocurre. Emite un juicio moral. Desde el comienzo afirma que esta gente planea «maldades e iniquidades» *('awen* y *ra',* o *pā'olê ra').* Luego describe el pecado como contravención del décimo mandamiento («no codiciarás la casa de tu prójimo»: Ex 20,17; «no desearás la casa de tu prójimo, su campo...»: Dt 5,21). También el empleo del verbo *gazal* («robar») se inserta en este juicio negativo, como indicamos en la nota 16. Finalmente, todo el proceso es definido como un acto de opresión *('šq).*

Estos son los datos más llamativos del texto. Tras ellos subyacen otras cuestiones de gran interés, a las que no responde: ¿Cómo se llegó a esta situación? ¿Quiénes son los acusados? ¿Hay que buscarlos entre la clase alta de Jerusalén, entre todos los judíos poderosos, los funcionarios de la corte, los israelitas que se han asentado en Judá huyendo de la difícil situación del reino Norte? Por otra parte, ¿qué métodos concretos emplean para «robar» campos y «ocupar» casas? Nada de esto dice el texto. En parte, porque serían datos de sobra conocidos por los oyentes, y también, porque Miqueas va a lo esencial, a lo que pasa desapercibido tras los hechos palpables. Más tarde volveremos sobre algunas de estas preguntas.

[37] Sobre el tema de la codicia, cf. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados,* 124-130.

b) Anuncio genérico del castigo (v. 3).

A primera vista parece innecesario. Pero es fundamental. Expresa la relación entre pecado y castigo: la condena no es fruto de fuerzas ciegas de la historia, sino respuesta de Dios, que reprime la injusticia y replica a quienes «traman el mal» tramando también él su desgracia.

Así lo refleja la relación entre los versos 1 y 3. Pero existe una diferencia importante entre ellos. Mientras en el caso de los ricos pensamiento y acción se suceden, en el caso de Dios la acción no es inmediata. Tendrá lugar en el futuro («aquel día» dirá el v. 4). Este retraso no constituye un problema para Miqueas, como no lo significó para Amós o Isaías. Sólo más tarde hará surgir serias dudas sobre el compromiso divino con la justicia (Jeremías, Habacuc, Job).

El castigo es definido con el término genérico «desgracia» *(ra‘â)*, que al final se convierte en el también ambiguo «hora funesta» *(‘et ra‘â)*[38]. Pero las imágenes que emplea el v. 3 nos ayudan a captar el tipo de castigo. En primer lugar se dice que esa gente no conseguirá «apartar el cuello» del mal; se sugiere la imagen del yugo, empleada en Is 9,3; Jr 27-29 para indicar el sometimiento a una potencia extranjera. La otra frase, «no podréis caminar erguidos», hace pensar en prisioneros atados por el cuello[39], caminando con la cabeza baja, pero también puede ser entendida como simple metáfora de la humillación. En una época en la que las deportaciones asirias eran conocidas y frecuentes, el auditorio de Miqueas debió captar que la «hora funesta» significaba la sumisión al enemigo. Pero los versos siguientes indicarán algo que hará sufrir aún más a los latifundistas.

c) El castigo concreto (vv. 4-5).

Quizá radique aquí la mayor novedad del oráculo, ya que presenta sucesivamente el punto de vista de los latifundistas y el de Dios. Ante todo encontramos un canto, calificado al mismo tiempo de «sátira» *(mašal)* y de «elegía» *(n^{e}hî)*. La diferencia entre estos términos es interesante. El *mašal* se entona contra el enemigo vencido, con rabia y alegría por su derrota (Is 14,4; Hab 2,6). La elegía, por el contrario, se dedica a un ser amado (frecuentemente a los hijos: Jr 9,19-20; 31,15; cf. Am 5,16) o a la triste situación del pueblo (Jr 9,18), y va acompañada de lágrimas (Jr 9,17). Esto nos habla de la ambigüedad del v. 4. Las mismas palabras, cantadas por los oprimidos en nombre de los opresores, reflejan la alegría de los primeros, la tristeza de los otros[40].

[38] Esta expresión aparece también en Am 5,13, pero con sentido distinto. *‘et ra‘â* nos hace pensar más bien en el «tiempo del castigo» *(‘et p^{e}qudâ:* Jr 6,15; 8,12; 10,15; 46,21; 49,8; 50,27.31; 51,18), «el tiempo de la venganza del Señor» (Jr 51,6), «el tiempo de la tribulación» *(‘et ṣarâ:* Is 33,2; Jr 2,27; 14,8; 15,11; 30,7; Sal 37,39).

[39] Así aparecen en bastantes representaciones gráficas; pero a veces los asirios sólo ataban las manos de los cautivos a las espaldas (véase ANEP, núm. 358).

[40] No es extraño que los ricos se lamenten de la situación del país cuando no les beneficia. La «Lamentación de Ipu-Wer» (ANET, 441-444) y las «Profecías de Nefer-

El canto contiene cuatro afirmaciones que se complementan:

a) «Estamos totalmente perdidos» *(šadôd neššaddunû);*
b) «Cambia la propiedad de mi pueblo/familia» *(ḥeleq ʿammî yamîr);*
c) «¿Cómo osa arrebatármela?» *(ʾêk yamîš lî);*
d) «Distribuye nuestros campos al infiel» *(lešôbeb śadênû yeḥalleq).*

La afirmación principal se refiere a la pérdida de los campos, en correspondencia exacta con el pecado de robarlos. El profeta reserva intencionadamente esta frase para el final. Es la clave que ilumina las afirmaciones precedentes. En éstas, los latifundistas interpretan la pérdida de sus tierras como algo que

a) los destruye por completo al quitarles su base económica;
b) es una desgracia para todo el país;
c) es una injusticia;
d) beneficia a los malos.

De estas cuatro afirmaciones, la primera no precisa comentario. Llevan razón los latifundistas. Más complejas son las otras, por la ambigüedad e ironía que encierran. Ya hemos indicado que *ḥeleq ʿammî* puede significar «la propiedad familiar» o la «propiedad de mi pueblo». ¿Lloran los terratenientes su desgracia personal, o la tragedia de todo el país? A primera vista, es difícil que lloren por el pueblo quienes lo han estado robando. Pero cabe otra hipótesis: que los latifundistas se identifiquen a sí mismos con el «pueblo de Dios» y consideren su desgracia como una catástrofe nacional. Esta idea coincide con las afirmaciones posteriores de Miq 2,6-3,12 y con el modo de ver las cosas otros terratenientes de nuestra época [41].

rohu» (ANET, 444-446) constituyen un buen paralelo egipcio de tiempos anteriores. Recuerdo algunas frases de la primera de estas obras:

> «Los pobres se han convertido en poseedores de riquezas.
> El que no es capaz de hacer con sus manos una sandalia,
> ahora tiene riquezas.
> Los nobles se lamentan, mientras los pobres están alegres.
> Los que han edificado las pirámides son colonos...
> Los hijos de los nobles han sido aplastados contra los muros...
> Todas las esclavas han soltado sus lenguas.
> Cuando sus amas hablan, las criadas lo consideran un ultraje...
> Las damas nobles tienen ahora que espigar...
> El que no tenía grano posee ahora graneros...»

Pero existe una diferencia capital. Mientras los autores de estos textos esperan que el faraón intervenga para poner fin a la situación, o elogian su intervención en este sentido, en Miqueas el canto se convierte en palabra profética, que asegura el carácter irrevocable de la condena.

[41] En verano de 1976 tuve la oportunidad de vivir en San Salvador (Centroamérica) las repercusiones de la Ley de Reforma Agraria decretada por el gobierno militar en el poder. No era el caos ni la revolución. Sin embargo, entre las personas ricas e influyentes de El Salvador levantó una oleada de protestas. Se consideraban los únicos con derecho a opinar y vivir bien, al mismo tiempo que se juzgaban perfectos católicos. Aquella experiencia me ayudó a comprender las denuncias proféticas más que muchas horas de estudio.

Así se comprende que denuncien el hecho como una injusticia, sobre todo si relacionamos la tercera afirmación con la cuarta. Al admitir la unidad del oráculo, no puede haber contradicción entre los versos 4 y 5. Este último habla de un reparto por sorteo dentro del pueblo de Dios (incluso en la hipótesis de que las palabras «en la asamblea del Señor» sean posteriores). Los campos vuelven a su antiguos propietarios. Para que no exista contradicción con el v. 4, *šôbeb* debe ser interpretado como término despreciativo que aplican los ricos a la gente humilde: «infiel, apóstata, renegado». Basándose en el principio de que ellos son el pueblo de Dios, los pobres sólo pueden ser apóstatas y rebeldes. Un documento publicado por el «Frente unido de la mujer Migueleña» (esposas de latifundistas salvadoreños) el 25 de agosto de 1976 interpretaba la reforma agraria no como un beneficio para millones de pobres, sino como «la real amenaza del comunismo, que con sus negras garras quiere aniquilarnos» [42]. Da igual que se les llame «rebeldes», «infieles» o «comunistas». Lo importante es descalificar religiosamente al que pretende recuperar lo que le han robado [43].

Así interpretan los hechos los terratenientes. Dios ve las cosas de forma distinta. Coincide con ellos en que perderán sus tierras (v. 5). Pero de ahí no se deducen las trágicas consecuencias que ellos piensan. No es una injusticia ni, mucho menos, una desgracia para el pueblo. No es simple sustraer, sino reparto en beneficio de la comunidad. Al hablar de sorteo *(gôral)*, el profeta anuncia un futuro mejor a los que han sido robados. La condena cede el puesto a la esperanza.

Excurso:
Distintas actitudes ante el problema del latifundismo

El texto que acabamos de comentar refleja una actitud concreta ante el problema. Para captarla más a fondo y completar la panorámica es interesante comparar este pasaje con otros sobre el mismo tema [44]. No pretendo ofrecer un análisis minucioso de los textos pertinentes, sino una visión comparativa, en función de lo que repiten, añaden u omiten.

1. *La actitud de Isaías.* El texto más parecido al de Miqueas es Is 5, 8-10. También se trata de un «ay» en el que casas y campos atraen la aten-

[42] *El Diario de Hoy* (San Salvador), miércoles, 10 de septiembre de 1976.

[43] Véanse en la nota 25 otras posibles interpretaciones del texto, aunque no me parecen tan exactas como ésta.

[44] Está de moda hablar de la «autonomía del texto» y de la neeesidad de interpretarlo a partir de él mismo, sin introducir elementos externos. Esta idea, con todas sus ventajas, no podemos exagerarla. Poniendo un ejemplo de otro ámbito, cualquiera puede disfrutar escuchando el comienzo de la *Sinfonía Heroica* de Beethoven. Pero su novedad sólo la capta quien compara el primer tema con la melodía en la que se inspira (la obertura de *Bastián y Bastiana,* de Mozart): el paso de la despreocupada tonalidad de sol mayor a la grandiosa de mi bemol mayor y la introducción de los violines en síncopa nos trasladan a un mundo nuevo. Quien desee comprender a Beethoven sólo a partir de él nunca llegará a entenderlo a fondo.

ción. Para que la comparación resulte más fácil recuerdo el texto, omitiendo las notas.

«Ay de los que añaden casas a casas
y juntan campos con campos,
hasta no dejar sitio
y ser vosotros los únicos ciudadanos del país.
Las muchas casas serán arrasadas,
sus palacios magníficos quedarán deshabitados.
Diez yugadas de viñas darán sólo un tonel,
una carga de simiente dará una canasta.»

Analizando el desarrollo de ambos oráculos, quedan claras las diferencias:

	Miqueas	*Isaías*
a)	acusación genérica	—
b)	acusación concreta	acusación concreta
	«roban», «ocupan» casas, campos	«añaden», «juntan»
c)	consecuencias	consecuencias
	perjuicio a los pobres	ventajas para los ricos
d)	castigo genérico	—
e)	castigo concreto	castigo concreto
	—	casas devastadas y vacías
	perderán sus campos	campos improductivos
f)	reparto de la tierra	—

Isaías, al omitir la acusación genérica, no habla de la actitud interna de los latifundistas, que Miqueas considera esencial. También en la acusación concreta es interesante la diferencia: Miqueas presenta todo como contravención del décimo mandamiento y usa un verbo muy negativo «robar» *(gzl)*; Isaías emplea dos verbos sin connotación ética, «añadir» *(ngʿ)*, «juntar» *(qrb)*, que sólo expresan la acción de esta gente. También es curioso el distinto punto de vista a propósito de las consecuencias: Isaías piensa exclusivamente en las ventajas económicas y políticas que esta actividad reporta a los poderosos; Miqueas, por el contrario, tiene presentes a los robados y oprimidos, junto con sus familias; a él no le preocupa sólo un hecho político, socioeconómico o religioso, sino también el problema hondamente humano de la gente pobre. Así comprendemos las diferencias en el castigo: mientras Isaías sólo piensa en la ruina de casas y campos, que fundamentan el orgullo y reflejan el egoísmo de los poderosos, Miqueas abre una puerta a la esperanza de los pobres, hablando de un nuevo reparto del país.

Isaías no ha captado —o mejor, no ha expresado— la vertiente humana del problema. Es cierto que en el contexto inmediato (los «ayes» de 5,8-23, precedidos por la canción de la viña) el latifundismo aparece como el primer pecado de la serie de «asesinatos» y «lamentos» que Dios en-

cuentra en vez de «derecho y justicia» (5,7). Sin embargo, en este caso concreto, Isaías parece más preocupado por la injusticia que se comete con Dios. Dentro de su mentalidad, este texto encajaría en la condena de ese orgullo insensato que mueve al hombre a considerarse algo importante (cf. 2,9-22). Y este enfoque es curioso, porque Isaías, como hemos visto, no es insensible al sufrimiento de los pobres.

Sería injusto deducir de esta comparación una superioridad de Miqueas con respecto a Isaías. Pero sí es interesante constatar cómo el mismo problema puede ser abordado de forma tan distinta por dos profetas contemporáneos. Quizá por el simple hecho de que uno procedía del campo y otro de la ciudad.

2. *¿Escepticismo o condena?* (1 Re 21). Uno de los textos más famosos sobre el latifundismo es el de la viña de Nabot (1 Re 21)[45]. Por desgracia, ni la delimitación originaria del pasaje, ni el género literario, ni el trasfondo histórico, resultan claros[46]. Con respecto al primero de estos problemas, me adhiero a quienes piensan que el relato originario abarcaba los versos 1-16[47], y sólo más tarde se añadió la intervención de Elías, con lo que cambió radicalmente el sentido del pasaje. De ahí la ambigüedad con que titulo este apartado.

Aunque me convence especialmente el análisis de Würthwein, sugiero una estructura más detallada que la suya y de tipo concéntrico:

1) Ajab y Nabot: petición de la viña y negativa (1-3);
  2) Ajab y Jezabel (4-7);
    3) Jezabel y las autoridades: orden (8-10);
      4) Condena y asesinato de Nabot (11-13);
    5) Las autoridades informan a Jezabel (14);
  6) Jezabel y Ajab (15);
7) Ajab va a tomar posesión de la viña de Nabot (16).

Esta correspondencia perfecta de las escenas, relegando el asesinato a un puesto central, en solitario, sugiere que los versos 1-16 constituyen un relato cerrado en sí mismo. A partir de un caso concreto nos ayuda a entender la acusación de Miqueas: roban campos porque pueden hacerlo. Desde Ajab, que quiere una viña, hasta el pueblo, que lapida a Nabot, el lector

[45] Además de los comentarios, cf. K. Baltzer, *Naboths Weinberg (1 Kön 21). Der Konflikt zwischen israelitischen und kanaanäischen Bodenrecht:* WuD NF 8 (1965) 73-88; F. I. Andersen, *The Socio-Iuridical Background of the Naboth Incident:* JBL 85 (1966) 46-57; O. H. Steck, *Überlieferung und Zeigeschichte in den Elia-Erzählungen:* WMANT 26 (1968); P. Welten, *Naboths Weinberg:* EvTh 33 (1973) 18-32; H. Seebass, *Der Fall Naboth in 1 Reg. XXI:* VT 24 (1974) 474-488; G. Hentschel, *Die Elijaerzählungen* (Leipzig 1977); R. Bohlen, *Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlicher Erzählung* (Trier 1978); E. Würthwein, *Naboth-Novelle und Elia-Wort:* ZTK 75 (1978) 375-397; J. M. Miller, *The fall of the house of Ahab:* VT 17 (1967) 307-324.

[46] Sobre estos temas, véase especialmente la obra de Bohlen citada en la nota anterior.

[47] Así, Miller, Bohlen, Würthwein.

desciende la escala de la corrupción del poder. Es una bajada hacia el absurdo, porque, a medida que nos alejamos del verdadero culpable, aumenta la actividad y colaboración en la muerte del inocente: el rey *se acuesta* en su lecho, la reina *escribe* cartas, las autoridades *proclaman un ayuno* y *colocan* a Nabot frente al pueblo, los falsos testigos *dan testimonio* contra él, el pueblo lo *apedrea.* Al final, el rey ni siquiera sabe realmente lo que ha ocurrido. Y no desea saberlo. Con las manos limpias puede bajar a la viña para apoderarse de ella.

Precisamente este deseo de subrayar la corrupción a todos los niveles lleva al autor a descuidar algunos aspectos importantes desde el punto de vista lógico: 1) ¿Por qué no se limita Jezabel a buscar dos testigos falsos? Habrían bastado para la condena a muerte, sin involucrar a las autoridades; 2) Si Jezabel escribe las cartas en nombre de Ajab y las sella con su sello (v. 8), ¿por qué las autoridades informan luego a la reina y no al rey (v. 14)? 3) ¿Cómo dice el v. 11: *«los hombres de su ciudad,* los ancianos y los notables hicieron tal como les decía Jezabel»? ¿Es que también los vecinos han leído la carta?

Estas preguntas, que a algunos bastarían para distinguir distintos estratos de redacción, encuentran respuesta en el deseo de implicar a todos los protagonistas. El autor desea culpar a ancianos y notables, porque conoce su responsabilidad en las injusticias cometidas; por eso no basta que la reina busque dos malvados. Por su parte, las autoridades saben quién ha enviado realmente la carta (o quizá se quiere subrayar la culpabilidad implícita del rey, que permite el uso de su nombre y de su sello). Finalmente, los convecinos de Nabot son mencionados en primer lugar para indicar que conocían los deseos de la corte y el papel que debían desempeñar.

Naturalmente, todo esto se entiende mejor en una interpretación no histórica del relato [48], que preferimos catalogar como «novela». Quizá ocurrió algo parecido. Pero el autor no pretende escribir una crónica exacta, sino

[48] La tradición sobre Nabot, Ajab y Jezabel es bastante oscura y compleja. En 2 Re 9,25-26, cuando Jehú ha matado al rey Jorán, dice a Bidqar: «Cógelo y tíralo en la heredad de Nabot, el de Yezrael; porque recuerda que cuando tú y yo cabalgábamos juntos siguiendo a su padre, Ajab, el Señor pronunció este oráculo contra él: "Ayer vi la sangre de Nabot y de sus hijos, oráculo del Señor. Juro que en la misma heredad te daré tu merecido, oráculo del Señor". Así que cógelo y tíralo en la heredad de Nabot, como dijo el Señor». Las diferencias entre esta tradición y la de 1 Re 21 son fundamentales: 1) se habla del asesinato no sólo de Nabot, sino también de sus hijos; 2) el oráculo es pronunciado por un profeta anónimo; 3) el oráculo es pronunciado públicamente, al menos en presencia de Jehú y Bidqar; 4) no hay referencia a la viña de Nabot; 5) no se menciona a Jezabel.

En 2 Re 9,36, después de la muerte de Jezabel, dice Jehú: «Se cumple la palabra que dijo Dios a su siervo Elías, el tesbita: "En el campo de Yezrael comerán los perros la carne de Jezabel; su cadáver será estiércol en el campo, y nadie podrá decir: ésa es Jezabel"». En este caso tenemos un oráculo de Elías, pero sin relación con el asesinato de Nabot; se habla de un terreno *(ḥeleq),* pero no es el de Nabot, sino el de Yezrael. Este oráculo de Elías (si es auténtico y no inventado por Jehú) habría que relacionarlo más bien con la persecución y muerte de los profetas de Yahvé (1 Re 18,13) o con la amenaza formulada contra Elías (1 Re 19,1-2).

Teniendo en cuenta estos datos, conviene ser muy cautos a la hora de valorar la exactitud histórica de 1 Re 21.

un relato paradigmático sobre la corrupción del poder. Sólo un hombre, Nabot, se ha opuesto a la voluntad del rey. Los demás, por miedo o interés, se pliegan a ella. Decía Miqueas que, en la vida de los poderosos, al pensamiento sigue de inmediato la acción; basta esperar la luz del alba. El relato de 1 Re 21,1-16 presenta las cosas de modo más complejo. Quizá porque Nabot es un personaje importante, mientras Miqueas piensa en campesinos pobres. En cualquier hipótesis, con mayor o menor dificultad y rapidez, todo esto sucede «porque pueden hacerlo».

A este relato se añadió más tarde una compleja serie de oráculos (vv. 17-29), todos ellos en boca del profeta Elías. Sólo los versos 17-19, o quizá 17-20ab$_a$, están relacionados con lo anterior. 21-22.24.25-26 proceden de los círculos deuteronomistas, y 27-29, que hablan de la conversión de Ajab, sólo pretenden explicar por qué el rey no tuvo el final con que lo amenazó el profeta.

Esta inserción de Elías está justificada por el deseo de condenar enérgicamente, en nombre de Dios, al principal culpable. Denuncia (19a) y castigo (19b) se corresponden. Pero el conjunto ha perdido su primitivo vigor. Ya no encontramos la condena despiadada de todos y de todo, expuesta con frialdad y sellada con la amarga constatación: «Ajab se levantó y bajó a tomar posesión de la viña de Nabot, el de Yezrael» (v. 16).

Ahora existe un único culpable, al que le basta rasgar sus vestiduras, ceñirse de saco y ayunar para que Dios lo perdone (vv. 27-29). Quizá este final irritante procede de un autor que conocía el fracaso de la condena de Elías e intentó justificarla. Pero la historia ya había perdido su energía al convertir la condena de un sistema y de una táctica en la simple condena de un individuo.

Al unir ambas tendencias, este capítulo refleja el contraste entre la actitud profética y la escéptica, cuyo principal representante será el Eclesiastés. El profeta grita y condena, amenaza de muerte, anuncia la pérdida de los bienes mal adquiridos, promete el cambio de la sociedad. Al final, sus palabras se pierden en el vacío, sin que esto impida a otros profetas repetir condenas, amenazas y promesas. La actitud escéptica es más amarga y cínica: «También observé todas las opresiones que se cometen bajo el sol: vi llorar a los oprimidos sin que nadie los consolase, sin que nadie los consolase del poder de los opresores» (Ecl 4,1). ¿Qué hará el autor ante este llanto? ¿Rebelarse contra la injusticia, gritar contra ella? Nada de eso: «Y llamé a los muertos que ya han muerto más dichosos que los vivos que aún viven, y mejor que los dos el que aún no ha existido»(Ecl 4,2). Más cinismo aún refleja 5,7: «Si ves en una provincia oprimido al pobre, conculcados el derecho y la justicia, no te extrañes de tal situación: cada autoridad tiene una superior, y una suprema vigila sobre todas». Como en 1 Re 21,1-16, la pirámide del poder justifica todas las injusticias. Nada puede contra ella. La actitud escéptica es más realista, quizá demasiado. Atrae por su desesperación, por eso que alguno ha llamado «el discreto encanto del desencanto». Pero si hemos de esperar algún cambio social, éste será fruto más bien de los profetas, capaces de errar mil veces, pero heroicamente convencidos del triunfo de la justicia.

3. *La búsqueda de soluciones* (Neh 5,1-13). Este episodio de la autobiografía de Nehemías vuelve a tratar el tema del latifundismo, con dos aportaciones de sumo interés: introduce la reacción de los perjudicados, que exponen sus quejas, y plantea la búsqueda de soluciones concretas.

El texto comienza presentando la queja «del pueblo y de sus mujeres contra sus hermanos los judíos». Fórmula curiosa, en la que *ʿam* parece tener el sentido concreto de «gente sencilla» y *hayyᵉhûdîm* el de «clase alta», los «nobles y autoridades» *(haḥorîm, hassᵉganîm)* de quienes habla el v. 6. Merece la pena recordar las quejas del pueblo: «Unos decían: Tenemos muchos hijos e hijas; que nos den trigo para comer y seguir con vida. Otros: Pasamos tanta hambre que tenemos que hipotecar nuestros campos, viñedos y casas para conseguir trigo. Y otros: Hemos tenido que pedir dinero prestado para pagar el impuesto real. Somos iguales que nuestros hermanos, nuestros hijos son como los suyos y, sin embargo, debemos entregar como esclavos a nuestros hijos e hijas; a algunas de ellas incluso las han deshonrado, sin que podamos hacer nada, porque nuestros campos y viñas están en manos ajenas»[49] (vv. 2-5).

Consciente o inconscientemente, al exponer las quejas del pueblo, Nehemías deja claro «el revés de la trama» del latifundismo. El punto de partida no es aquí la codicia (Miqueas), ni el orgullo (Isaías), ni el capricho (Ajab). Es el hambre, la necesidad primaria de trigo para sobrevivir. La medida para salir a flote consiste en «hipotecar nuestros campos, viñedos y casas» (v. 3). Pero una desgracia nunca viene sola. Al hambre se añaden los impuestos reales. Y esta vez no cabe hipotecar campos y casas, porque ya lo están. Sólo cabe pedir dinero prestado, que, al no poder ser devuelto, provocará la esclavitud de hijos e hijas. La pérdida de la tierra aparece como uno más entre los diversos problemas. Incluso es posible que el hambre, la esclavitud o la humillación de las hijas llame más la atención al lector.

Sin embargo, el problema capital es la tierra. Sólo recuperándola se puede solucionar la cuestión. Así ve las cosas Nehemías en el duro discurso que dirige a los nobles y a las autoridades. «También yo, mis hermanos y criados les hemos prestado dinero y trigo. Olvidemos esa deuda. Devolvedles hoy mismo sus campos, viñas, olivares y casas, y perdonadles el trigo, el vino y el aceite que les habéis prestado» (vv. 10-11). La simple remisión de deudas habría parecido ya gran cosa, y quizá habría calmado los ánimos de aquella pobre gente. Pero Nehemías comprende que la única solución válida es devolver las propiedades, partir otra vez de cero.

La actitud de Nehemías es digna de estudio. Igual que los profetas, «sin poder contenerme, me encaré con los nobles y las autoridades» (v. 6). Y sus escuetas palabras: «os estáis portando con vuestros hermanos como usureros» (v. 7) suponen una dura condena en un país en el que la usura está estrictamente prohibida. El arranque de Nehemías es típicamente profético. Luego, su intervención, comparada con las de Amós, Miqueas, Isaías, toma un rumbo nuevo. No se limita a la exhortación genérica: «buscad el bien, no el mal» (Am 5,14), «cesad de obrar mal, aprended a obrar bien» (Is 1,17).

[49] Considero innecesario el cambio de *ʾaḥerîm* en *ḥorîm* propuesto por BH.

Baja al detalle, argumenta, exhorta, propone soluciones concretas y obliga a mantener el compromiso. Nehemías, abandonando a tiempo la dura actitud de los profetas, gana su batalla contra el latifundismo.

Desde luego, nos quedan dos dudas: 1) ¿Habrían sido tan convincentes los argumentos de Nehemías si no hubiese ostentado el título de gobernador de Judá, que lo convertía en representante del gobierno persa? Mucho nos tememos que no; habría debido limitarse a clamar inútilmente contra la injusticia. 2) ¿Ofrece Nehemías la solución definitiva? Dentro de sus limitaciones, diría que sí. Con tal de que el compromiso de «devolver todo sin exigir nada» (v. 12) se repitiese, en caso de necesidad, año tras año. Porque la sequía, la enfermedad, el hambre, amenazan siempre a los pequeños campesinos. Esto demuestra que la solución es difícil, rayana en la utopía.

Un camino intermedio entre realismo y utopía lo constituyen las leyes sobre el año jubilar (Lv 25,8-10.13.23-28)[50]. No me detendré en discutir su antigüedad ni en saber si alguna vez entraron en vigor[51]. Sólo deseo enmarcarlas dentro de las diversas actitudes ante el latifundismo.

4. *Exhortación a la confianza* (Sal 37/36). Termino esta rápida presentación de actitudes con un salmo relacionado con el tema de la injusticia y quizá, en concreto, con el del latifundismo. Es algo que no podemos demostrar. Pero la quíntuple referencia a la «posesión de la tierra» (v. 9.11. 22.29.34) hace pensar en la importancia capital del tema. Sin analizar este complejo y extenso salmo, sugiero algunas ideas en la línea indicada.

Podemos imaginar a un grupo de personas «exasperadas por los malvados» (v. 1). Padecen la injusticia, probablemente han perdido sus tierras, y esto las lleva a una actitud de rebeldía, rabia y coraje (v. 8). Quizá les gustaría escuchar palabras duras como las de Miqueas, o soluciones prácticas como las de Nehemías. Pero, frente a ellos no se sienta un profeta ni un personaje distinguido. Sólo un hombre con abundancia de años y de experiencia («fui joven, ya soy viejo»: v. 25) y una fe inquebrantable en Dios. Su palabra no es apasionada ni impulsiva. Incluso se permite el lujo de componer un salmo alfabético, inevitablemente artificioso, lento, repetitivo. Pero su palabra transmite paz, porque en la dialéctica de opresores y oprimidos, terratenientes y «desterrados», introduce a Dios no sólo como quien condena las injusticias y al injusto, sino como compañero de camino y punto de apoyo del indigente. «Confía en el Señor y haz el bien... será el Señor tu delicia... Encomienda tu camino al Señor, confía en él y él actuará... Descansa en el Señor y espera en él» (vv. 2-7). «Al honrado lo sostiene el Señor, el Señor vela por los días de los buenos» (vv. 17-18). «El Señor

[50] Sobre el año jubilar, véase la abundante bibliografía citada por R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma 1954); íd., art. *yôbel,* en TWAT III, 554-559. Interesante también el artículo de A. van Selms *Jubilee, Year of,* en IDB Suppl. Volume (1976) 496-498.

[51] R. Auerbach, *Das Zehngebot - Allgemeine Gesetzes-Form in der Bibel:* VT 16 (1966) 255-276, descubre en Lv 25,13-31 un decálogo primitivo, de donde deduce que se trata de una legislación antigua, y afirma que estuvo en vigor. Esta mentalidad se abre también paso en otros autores, frente a la datación exílica/posexílica y al escepticismo con que en épocas pasadas se miraban estas leyes.

asegura los pasos del hombre, se ocupa de sus caminos; aunque tropiece no caerá: el Señor lo tiene de la mano» (vv. 23-24).

Estas afirmaciones y otras semejantes crean un poso de serenidad. Pero el anciano poeta no habla sólo de confianza en Dios. Es consciente de la realidad. Sabe que «el malvado intriga contra el honrado, rechina los dientes contra él» (v. 12), «el malvado espía al honrado e intenta darle muerte» (v. 32). Gracias a ello se ha enriquecido, mientras los pobres sólo pueden llorar la pérdida de sus tierras. Pero el autor del salmo sabe que éste no es el final de la historia. Con insistencia machacona repite: «Los que esperan en el Señor poseerán la tierra» (v. 9), y «los sufridos poseerán la tierra» (v. 11), «los que el Señor bendice poseerán la tierra» (v. 22), «los honrados poseerán la tierra» (v. 29), «el Señor te levantará a poseer la tierra» (v. 34).

El salmo 37 parece un desarrollo de la esperanza contenida en Miq 2,5 a propósito de un nuevo sorteo del país con exclusión de los explotadores. Suena a utopía o autoengaño. Podríamos incluirlo entre las falsas palabras de consuelo que pronuncian los amigos de Job. Sin embargo, entrevemos aquí, si no la solución definitiva del problema, sí una postura muy valiosa. La exhortación a la confianza, a la paciencia, a refrenar la ira, a esperar la posesión de la tierra, es demasiado evangélica para tomarla a la ligera. Es una palabra que combina el realismo ante el presente con la ilusión ante el futuro. No es alienación, porque el hombre no renuncia a sí mismo, ni a lo que le pertenece. Al contrario, se aferra a lo más hondo de su ser, a lo que nadie le puede arrebatar: la confianza en un Dios justo y la esperanza de un mundo mejor.

Balance final.

Los textos anteriores nos han puesto en contacto con personajes muy diversos: profetas como Miqueas, Isaías o Elías; gobernadores como Nehemías; escritores escépticos, como el narrador de 1 Re 21,1-16; legisladores bienintencionados, ancianos sabios y pacientes. Todos condenan el latifundismo en nombre de Dios. Pero cada uno aborda el tema a su manera.

Alguno se dirige al público en general, denunciando amargamente la corrupción del poder. Otros hablan a los ricos, denunciando su orgullo, su crueldad, o amenazándolos con el castigo. Otros no amenazan, sino exhortan. Hay quienes fijan su mirada en los pobres: a veces, para recoger sus justificadas quejas; otras, para aconsejarles serenidad y esperanza.

Diversa es también la actitud ante el futuro. 1 Re 21,1-16 no parece esperar nada; a lo sumo, que la situación se repita al correr los años, con otros muchos Nabot sobre la conciencia del rey, las autoridades y el pueblo. Isaías sólo espera el castigo de los terratenientes. Miqueas implica en el castigo de éstos la salvación de los desposeídos, y en la misma línea se orienta el salmo 37. Nehemías no se pierde en el futuro; piensa en el presente y busca la solución inmediata.

Condena, escepticismo, búsqueda de soluciones, exhortación a la esperanza, son las actitudes fundamentales ante el problema del latifundismo. Cada una de ellas tiene sus ventajas e inconvenientes. Unas parecen más

creativas que otras, más prácticas o más profundas. Pero no nos atreveríamos a descartar ninguna de ellas. Por el simple motivo de que ninguna ofrece la solución plena. Y esto hace preciso la conjunción de fuerzas, el ataque desde diversos frentes. Incluso así será difícil la batalla. Pero si las distintas actitudes se desautorizan mutuamente en nombre de cualquier dogmatismo teórico o práctico, es probable que caminen al suicidio. La elección de una u otra postura dependerá en parte del carácter, la formación o las circunstancias. Lo importante es que todos, desde distintas posiciones, nos comprometamos con los desheredados de la tierra.

* * *

Volvamos a Miqueas. A partir de 2,6 entramos en uno de los textos más difíciles, pero de enorme interés y actualidad para el tema de la justicia. Algunos pasajes bíblicos hablan de malvados que niegan el interés de Dios por estas cuestiones. Niegan que Dios haga nada bueno o malo en este mundo (Sof 1,12), que vea y oiga lo que ocurre (Sal 10,11; 73,11; 94,7). O hablan de malvados que prescinden de Dios (Job 21,14-15) y rechazan su existencia (Sal 14,1).

Miqueas va a ponernos en contacto con un malvado más peligroso: el que cree en Dios, lo invoca continuamente, se apoya en él y en las tradiciones religiosas. El que mata creyendo dar gloria a Dios, diría Jesús. Es el tema del abuso de la religión para mantener una situación de injusticia. Lo mismo apareció en Amós, que criticaba la falsa confianza basada en la alianza, la elección y «el día del Señor». Un siglo más tarde, Jeremías deberá enfrentarse a la confianza idolátrica en el templo, que permite toda clase de injusticias e infamias. Pero estos versos de Miqueas son quizá lo más completo y detenido sobre el tema. Por desgracia, se conservan mal. Ante la diversidad de interpretaciones, conviene tener en cuenta los siguientes criterios:

1. En los matices y detalles concretos, ninguna traducción ofrece plenas garantías, sobre todo en el c. 2.

2. En líneas generales, los comentaristas coinciden. Incluso cuando traducen de forma muy distinta, la interpretación básica es bastante parecida. No hay que desanimarse por las continuas divergencias de matices.

3. Las frases claras deben orientar la interpretación de las oscuras.

4. Dentro de lo posible, conviene atenerse al texto masorético; al menos al consonántico.

Sin negar la unidad literaria de los capítulos 2-3, que aparecen como un largo debate, prefiero ofrecer el texto en pequeños bloques temáticos.

2. *La opinión de los adversarios* (2,6-7) [52]

6 «No sermonéis [53] —sermonean—.
A esta gente [54] no les sermonean:
"No dejará de venir [55] la desgracia" [56].
7 ¿Ha maldecido Dios [57] a la Casa de Jacob?

[52] Sobre las distintas traducciones e interpretaciones de estos difíciles versos, véase H. Donat, *Mich 2,6-9:* BZ 9 (1911) 351-366; B. Renaud, *La formation du livre de Michée,* 81-95; J. T. Willis, *Micah 2,6-8 and the People of God in Micah:* BZ NF 14 (1970) 72-87. Sobre el pasaje véase también A. H. Edelkort, *Prophet and Prophet (Mi 2,6-11; 3,5-8):* OTS 5 (1948) 179-189; A. Ehrman, *A Note on Micah II 7:* VT 20 (1970) 86-87; J. T. Willis, *On the Text of Micah 2,1*a_{a-b}*:* Bib 48 (1967) 534-541; A. S. van der Woude, *Micha 2,7 und der Bund Jahwes mit Israel:* VT 18 (1968) 388-392; íd., *Waarheid als leugen (Micha 2,6-11):* VoxTh 44 (1970) 65-70.

[53] El verbo *nṭp,* «gotear» se aplica a la actividad profética en Am 7,16, probablemente con connotación negativa. Lo mismo ocurre en este pasaje y en los versos siguientes (Miq 2,11: bis). Sievers y Willi-Plein leen singular, «no sermonees»; no parece necesario.

[54] *lāʾelleh* es interpretados de tres maneras: a) *a estas personas,* los latifundistas (L. de Dieu, Rosenmüller, Knabenbauer, Donat, Willi-Plein); adviértase el paralelismo con *ʾattîp lᵉka* de 2,11; b) *estas cosas,* la desgracia, no se predican (Keil, Nowack, Marti, Smith, Van Hoonacker, Willis); el *lamed* habría que entenderlo como enfático o como *nota accusativi;* c) *de esta manera, así* (Coccejus, C. B. Michaelis, Rudolph), sin necesidad de cambiar en *kāʾelleh.* En el primer caso tendríamos un reproche de Miqueas a los falsos profetas. En el segundo y tercero, un reproche de los falsos profetas a Miqueas, denunciando el contenido de su predicación (2.°) o la forma (3.°). De la opción que se adopte depende la traducción de la frase siguiente.

[55] Lit.: «no retrocederá» *(yissag,* nifal de *swg).* Miqueas reprocha a los falsos profetas que no anuncien la posible desgracia. Quienes piensan que aquí hablan los falsos profetas vocalizan *yassig* = *yaśśig,* hifil de *nśg:* «no (nos) alcanzará la desgracia». El verbo *nśg* se usa en Dt 28,15.45 para hablar de las maldiciones que «alcanzarán» al pueblo si no cumple la alianza. Aunque *nśg* se construye normalmente con sufijo o pronombre personal *(te* alcanzará, *os* alcanzarán), un caso semejante a éste se encuentra en Sal 7,6.

[56] Lit.: «la vergüenza», vocalizando singular, *kᵉlimmût.*

[57] Lit.: «está maldita», leyendo *heʾarûr* (Sellin, Robinson, Deden, Lippl, Lindblom, Nötscher, Weiser, Deissler, Donner, Alonso Schökel). Si se admite la teoría de Ehrman (cf. nota 52) de que *ʾamar t*iene en la Biblia el progreso semántico: I) *to despise,* II) *to rage,* III) *to curse,* no habría que alterar el texto para llegar a esta traducción. Pero la opinión de este autor es bastante discutida. Muchos intentan salvar el TM con otras interpretaciones, que no parecen demasiado seguras: *a)* «¿puede decirse esto, Casa de Jacob?» = ¿puede decirse, Casa de Jacob, que la vergüenza no se alejará? (Renaud); pero la construcción resulta muy dura, esperaríamos al menos *zoʾt* después de *heʾamûr; b)* «¿no ha sido llamada esta Casa, Casa de Jacob?» (Maillot-Lelièvre); más que traducción es paráfrasis; *c)* «¿Se ha producido un cambio con respecto a la Casa de Jacob?» (Rudolph, que considera *ʾamûr* sustantivo derivado del verbo *mwr* con *alep* protético y sobrentiende un *bᵉ* delante de *bêt-yaʿaqob).* Incluso así sería difícil de justificar su traducción.

Otros intentan salvar el texto consonántico, no el masorético, vocalizando infinitivo *heʾamôr:* «¿deberá decirse Casa de Jacob?» (S. R. Driver, Margolis, Wolfe). Muy cercana al texto consonántico está también la lectura *haʾemîr,* hifil, que Van Hoonacker traduce: «Elle fait dire, la maison de Jacob». En Van der Woude, *Micha 2,7a,* el hifil *haʾemîr* adquiere el valor de término técnico para referirse a la alianza, como en Dt 26, 17-18. En dicho artículo no resulta claro cómo habría que traducir la frase. Un año más tarde (VT 19 [1969] 247) ofrece dos posibilidades: «The house of Jacob affirmed (what has been undertaken by Yahweh)» o «He (Yahweh) affirmed (what has been

¿Ha perdido fuerza[58] el espíritu del Señor? [59].
¿Son ésas sus obras?
¿No es verdad que: "Mis palabras
hacen el bien al que camina rectamente"?» [60].

Con un procedimiento típicamente profético, Miqueas introduce en sus palabras la opinión de los adversarios [61]. Antes de estudiar el texto con detalle conviene conocer su desarrollo. Tras la amenaza dirigida a los latifundistas (2,1-5), un grupo anónimo los defiende. Parece tratarse de los falsos profetas [62], que mandan callar a Miqueas. Ellos no predican sobre la desgracia inminente, ni siquiera sobre la posible desgracia, porque la consideran con-

undertaken by) the house of Jacob». Finalmente, en *Waarheid als leugen* traduce: «HIJ heef zich jegens Jakobs huis (verbondnismatig) verpflicht!» («Se ha comprometido [Dios] mediante alianza con la Casa de Jacob»). La teoría de Van der Woude, rechazada por casi todos, la acepta Allen, pero con esta traducción: «the community of Jacob is party of the covenant».

Con metátesis del *waw* lee Haupt *ha'ômar:* «¿debo decir, Casa de Jacob?», lo que implica una interpretación distinta de los versos 6-7. Finalmente, con omisión del *waw* leen algunos *ha'omer,* con traducciones distintas («The house of Jacob is the one saying»: Willis; «O thou that speakest to the house of Jacob: Smith), o *ha'amar:* «Does the house of Jacob say...?» (Taylor).

Tras todas estas propuestas no extraña que Nowack y Marti desistan de ofrecer una traducción.

[58] Lit.: «¿se ha acortado...?» o «¿se ha acabado?» (NBE).

[59] Casi todos traducen esta frase: «¿se ha vuelto el Señor impaciente?», basándose en Prov 14,29 y considerando *qṣr rwḥ* equivalente a *qṣr npš* (Nm 21,4; Jue 16,16). De acuerdo con esta interpretación, los oponentes de Miqueas admiten ser culpables, pero confían en la paciencia de Dios. Esto no encaja en lo que conocemos de ellos. Están convencidos de ser buenos, de que «Dios está en medio de nosotros» (3,11). Por eso considero preferible unir *rwḥ* con Yahvé, no con *qṣr.* El «espíritu del Señor», como indico en el comentario, es la fuerza victoriosa de Dios que acompaña a los grandes libertadores del pueblo. La expresión *qṣr rwḥ* sería equivalente a *qṣr yad Yhwh* (Is 50,2; 59,1; Nm 11,23).

[60] Ofrezco la traducción literal del TM, que parece cita de palabras divinas. A menudo se cambia el estilo directo en indirecto: «¿no hacen el bien sus palabras *(d^e^barayw)*...?». Es interesante la propuesta de Rudolph de restituir un *'am* perdido por haplografía con *'im:* «¿no hacen bien sus palabras *al pueblo* que camina rectamente?». Por el contrario, no parece justo el cambio de *'im hayyašar hôlek* en *'im yiśra'el 'ammô/'im 'ammoh yiśra'el,* «con su pueblo Israel» (Ehrlich, Marti, Willi-Plein). En cualquier hipótesis, es evidente que, para los enemigos de Miqueas, «el que camina rectamente» es el pueblo, la Casa de Jacob, o, más bien, ellos mismos, condenados por el profeta. La división de la frase en dos no cambia fundamentalmente su sentido: «¿No hacen el bien mis palabras? ¿No acompañan *(halakû)* al justo?» (Renaud). Más difícil de admitir es la traducción de Allen: «Do not his promise spell good fortune? Do we not keep company with one who keeps his word?»; *hayyašar* («el que mantiene su palabra») sería Dios; pero si la interrogación de la primera frase vale también para la segunda, cabría esperar que el sujeto fuese el mismo *(d^e^barayw);* por otra parte, dudo que para traducir «we keep company» baste leer inf. *halôk.*

[61] Como aparece en las notas anteriores, resulta difícil saber qué frases corresponden exactamente a Miqueas y cuáles a sus adversarios. El problema se plantea especialmente en el v. 6. El 7 parece reflejar sin duda la opinión y argumentos de los falsos profetas. Sobre las diversas opciones, véase J. T. Willis, *Micah 2,6-8* (nota 52).

[62] De hecho, Miqueas les aplica el mismo verbo, *nṭp,* con el que ridiculizan su predicación. Parece, pues, que al ataque de 2,1-5 no responden los poderosos en persona, sino a través de sus defensores «espirituales».

traría a la tradición religiosa. El v. 7 aduce sus argumentos: Dios no ha maldecido a la Casa de Jacob. Al contrario: su espíritu, sus obras, sus palabras, están siempre al servicio del pueblo para salvarlo.

Ante todo, expresan su desprecio por el mensaje de Miqueas. El verbo *nṭp,* «gotear», sugiere la imagen de las palabras que caen como gotas. Sin embargo, en este caso, como en Am 7,16, tiene un matiz negativo; de ahí la traducción «sermonear», «parlotear». Pero si el grupo no siente gran estima por las palabras de Miqueas, éste les responde con la misma moneda. También su predicación es un «sermoneo» o «parloteo». Con la diferencia de que no se atreven a decir la verdad. El verso 6b podemos traducirlo de dos formas distintas, que, en el fondo, no difieren mucho. Ofrezco una breve paráfrasis:

a) «*a esta gente,* a los latifundistas, no les sermonean advirtiéndoles que vendrá la desgracia como no cambien de conducta».

b) «ellos, los falsos profetas, no sermonean *de estas cosas;* dicen, por el contrario, que no llegará la desgracia».

En ambas interpretaciones, la idea no varía: los falsos profetas tranquilizan a los poderosos, callando la verdad o proclamando falsas verdades. Como dirá más tarde Miqueas, se ponen al servicio de quien les da de comer, anunciándoles paz (3,5), adivinando por dinero (3,11).

Lo más interesante son los argumentos que emplean para justificar su actitud (v. 7). La única frase oscura es la primera, pero resulta inteligible con el pequeño cambio que hemos propuesto (cf. nota 57): «¿Ha maldecido Dios a la Casa de Jacob?». Estas palabras cobran todo su sentido si recordamos las tradiciones sobre Balaam (Nm 22-24). El rey moabita Balac, atemorizado ante la presencia de Israel, que llega de Egipto, intenta por todos los medios que el profeta Balaam maldiga a este pueblo (Nm 22,6.11; 23,13.27; 24,10). Pero siempre choca con la oposición de Dios (22,12; 23,8, etc.). Ni ejércitos ni sortilegios pueden nada contra Israel, porque Dios lo ama y bendice, multiplica sus fuerzas y sus dominios. Esto es lo que recuerdan los adversarios de Miqueas: nadie puede maldecir a la Casa de Jacob, porque el Señor está de su parte. E insisten en esta idea con las tres frases siguientes, que hablan del espíritu, las obras y las palabras de Dios.

La frase referente al *espíritu* suele traducirse: «¿se ha vuelto impaciente Dios?» (cf. nota 59). Según esto, los adversarios del profeta admiten ser culpables, pero se fían de la misericordia divina, de su paciencia. Esto no parece exacto. Ellos están convencidos de que son buenos. Por eso debemos interpretar la frase en otra línea: «¿Ha perdido fuerza el espíritu del Señor?». De él se habla en relación con los grandes salvadores del pueblo: Otniel (Jue 3,10), Gedeón (6,34), Jefté (11,29), Sansón (13,25; 14,6.19; 15,14), Saul (1 Sm 10,6), David (1 Sm 16,14). La expresión «acortarse el espíritu del Señor» equivale a «acortarse la mano del Señor» (Nm 11,23; Is 50,2; 59,1), que se refiere a la fuerza salvífica de Dios. Entendida de esta forma, la frase encaja muy bien con lo que sigue.

Las *obras* del Señor se mencionan en los salmos 77 y 78. El primero considera «obras del Señor» la liberación de Egipto, el paso del Mar (vv. 17-

20) y la guía de Moisés y Aarón (v. 21). El Sal 78 las enumera con más amplitud: plagas de Egipto (vv. 12.43-51), paso del Mar (v. 13), desierto (vv. 14-16.20.23-29), conquista de la tierra (vv. 54-55). A estos temas se añadió más tarde el de la elección de Judá, Sión y David (vv. 68-72). Las «obras», igual que el «espíritu», significan el poder de Dios al servicio de su pueblo.

Finalmente hablan los adversarios de las *palabras*, que «hacen bien». Esta idea se encuentra en Nm 10,29: «el Señor ha prometido bienes a Israel *(kî Yhwh dibber ṭôb ʿal yiśrāʾel)*. Con estas palabras sintetiza Moisés la mayor promesa de Dios: la posesión futura de la tierra. Precisamente lo contrario de lo que amenaza Miqueas.

Y, según los falsos profetas, nada de esto puede fallar, porque el pueblo no ha dado motivos: «camina rectamente». Dicho con palabras de Balaam: «(Dios) no descubre maldad en Jacob ni encuentra crimen en Israel» (Nm 23,21).

En síntesis, las «palabras» prometieron la tierra, las «obras» condujeron a ella, el «espíritu» mantuvo su posesión. Toda la tradición religiosa está en contra de Miqueas. Y nada hará que Dios cambie de conducta con respecto a un pueblo que camina rectamente.

¿Qué falla en la mentalidad de los adversarios del profeta? ¿La idea de Dios? ¿El concepto de alianza? ¿La interpretación del pasado? La respuesta no es fácil. Pero la mentalidad de Miqueas parece la siguiente: una falsa idea de lo que significa «pueblo de Dios» lleva a una falsa idea de Dios, a una interpretación errónea de su espíritu, sus obras, sus palabras.

Los adversardios entienden «pueblo de Dios» como una realidad desencarnada, abstracta, por encima de aspectos sociales y económicos. De él forman parte ricos y pobres, opresores y oprimidos, gente con influjo y poder, gente sin ellos. Las diferencias no cuentan. Todo lo unifica algo superior: la raza o la fe religiosa. Esto lleva a la idea de un Dios desencarnado, que ama a todos por igual, sin preferidos (mucho menos por motivos económicos, a no ser los ricos). Por consiguiente, Dios, fiel a su alianza, pone todo (palabras, obras, espíritu) al servicio de todos. En la práctica, al servicio de los poderosos.

Sin embargo, en el siglo VIII a. C. comienza en Israel un proceso de clarificación del concepto «pueblo de Dios»; llevará a la idea del «resto» de Israel, con la que empalma el Nuevo Testamento. Este proceso consiste en sustituir el criterio racial por el religioso: sólo forma parte de Israel quien escucha y cumple la palabra de Dios. Pero, en un primer momento, el concepto racial es sustituido por el socioeconómico [63]. Quizá el primer texto en reflejar dicha postura es Is 3,15, donde «mi pueblo» *(ʿammî)* se corresponde con «los pobres» *(ʿanîyîm)*, aunque la base teológica se encuentra ya en Amós. Miqueas se orienta en esta línea, como demuestran los versos siguientes.

[63] Este criterio socioeconómico seguirá teniendo gran valor siglos más tarde. Recuérdense las palabras de Santiago: «Escuchad, queridos hermanos, ¿no fue Dios quien escogió a los que son pobres a los ojos del mundo para que fueran ricos de fe y herederos del reino que él prometió a los que aman?» (Sant 2,5).

3. *El contrataque del profeta* (2,8-10) [64]

8 «Pero vosotros os alzáis contra mi pueblo como enemigos [65].
A la vista de un vestido arrebatáis la gloria [66].
¡Los que transitan confiados, prisioneros de guerra! [67].
9 A las mujeres de mi pueblo las echáis del hogar querido [68]
y a sus niños [69] les quitáis para siempre mi honor [70].

[64] Véanse los artículos citados en nota 52.

[65] Leyendo *weʾattem leʿammî leʾôyeb qamîm* (Ehrlich). Con idéntico sentido leen otros *weʾattem ʿal ʿammî... taqûmû,* más difícil de conciliar con el texto consonántico. El TM no ofrece sentido aceptable: «Antaño mi pueblo restauraba al enemigo». El procedimiento más fácil sería leer hitpoel, *yiqqômem:* «Desde hace tiempo mi pueblo se alza como enemigo (contra Dios)». Pero, de este modo, el pueblo aparece como enemigo de Dios, lo cual no concuerda con la mentalidad del profeta. Cuando Miqueas habla de «mi pueblo» *(ʿammî)* piensa en los que son maltratados por las autoridades (3,3), extraviados por los falsos profetas (3,5); las «mujeres de mi pueblo» son aquellas a las que expulsan de sus casas (2,9), no las de los ricos. Miqueas parece usar *ʿammî* en el mismo sentido de Is 3,15, refiriéndose a los pobres. Por el contrario, los poderosos no son «mi pueblo», sino «esta gente» *(haʿam hazzeh:* 2,11), «esta tribu» *(hammišpaḥâ hazzoʾt:* 2,3). Además, la lectura *weʾattem* («pero vosotros») prepara bien las formas *tgršwn, tqḥw, tpšwn* y los imperativos *qûmû, lekû.*

Otras propuestas, más o menos parecidas: 1) «Sí, pero vosotros no sois mi pueblo, sino que os alzáis contra mi pueblo como enemigos» (Budde, leyendo *weʾûlam ʾattem loʾ ʿammî kî leʿammî leʾôyeb taqûmû).* 2) «Pero vosotros no sois mi pueblo» (Deissler, *weʾattem loʾ ʿammî).* 3) «Ojalá fueseis mi pueblo y no mí(s) enemigo(s) y mis/sus adversarios» (Rudolph: *weʾattem lû ʿammî weloʾ ʾoyebî/ʾoyebay weqamam/qamay).*

[66] Esta traducción la justifico en el comentario. Es frecuente traducir esta frase unida a la siguiente: «de encima del vestido arrancáis el manto a los que caminan confiados, de vuelta de la guerra» o algo parecido. Es posible, ya que el verbo *pšṭ* se construye con *min* en 3,3. Sin embargo, hay que hacer dos objeciones a esta traducción, al menos en su primera parte: *a)* decir «de encima del vestido arrancáis el manto» resulta demasiado trivial, incluso para referirse a la codicia de los poderosos; *b) ʾeder* (o *ʾadderet,* como prefieren leer muchos), no significa un manto cualquiera, como indico en el comentario, típico de gente pobre. La palabra es tan infrecuente que algunos piensan que *śalmâ* se introdujo más tarde como glosa explicativa de este extraño término (Marti, Rudolph). Sin embargo, considero más probable la interpretación que ofrezco, sin variar el texto hebreo. La traducción de *mimmûl* por «a la vista de» = «frente a» coincide con las de Bruno y Rudolph, aunque ellos leen *mimmûl(y),* «ante mis ojos» (los de Dios).

[67] Leyendo *šebî* en vez de *šûbê* (Wellhausen, Smith, Deissler, Van Hoonacker, Nowack). Otros: «a los que transitan confiados, de vuelta de la guerra» (Rudolph, Renaud, Donat, Rosenmüller). Esta interpretación también sería conciliable con la que ofrezco de la frase anterior. Gente que vuelve de la guerra y creen pasado todo peligro ven que, por una pequeña deuda, les arrebatan su dignidad de hombres libres, vendiéndolos como esclavos. Las difíciles circunstancias políticas de la época de Miqueas hacen posible esta interpretación. Lo que resulta absurdo es explicar este dato y los otros del capítulo en relación con el reinado de Ajab y Jezabel, como pretendía H. M. Weil, *Le chapitre II de Michée expliqué par le Premier Livre des Rois, chapitres XX-XXII:* RHR 121 (1940) 146-161.

[68] El sufijo singular es distributivo y no es preciso leer plural *taʿanugêhen,* como hacen muchos.

[69] La lectura *ʿollêhen/ʿolalam* no se impone; véase nota anterior.

[70] El cambio en *ḥedrô,* «su morada» (BHS), sirve para establecer un paralelismo con la frase referente a las mujeres, pero el TM es de contenido más denso. Según Ehrlich, *hdr Yhwh* tiene en este caso el sentido físico de medios necesarios para vestirse adecuadamente. La referencia que hace a Sal 90,16 prueba poco. Parece más exacta la rela-

10 ¡Arriba! Marchaos, que no es éste lugar de reposo[71].
A causa de la impureza[72] seréis destruidos
con dura destrucción»[73].

Los falsos profetas entienden el «pueblo de Dios» como totalidad, de la que ellos y los latifundistas forman parte. Miqueas ve las cosas de forma distinta. Los poderosos, y quienes los apoyan, no son «pueblo de Dios», sino sus enemigos[74]. Y lo demuestra hablando de otras injusticias que cometen con hombres, mujeres y niños. La única totalmente clara es la referente a las mujeres, a las que expulsan de sus casas; se trata del mismo hecho denunciado en 2,2. A su luz podemos aclarar la injusticia cometida con los niños: «les quitáis para siempre mi honor». La referencia a «mi honor» *(hadarî)* hace pensar en Sal 8,6, donde Dios, al crear al hombre, lo corona de «gloria y honor» *(kabôd wᵉhadar)*. Por consiguiente, los enemigos del pueblo arrebatan a los niños la dignidad de hombres. Pero no es fácil concretar esta idea.

Weiser cree que Miqueas se refiere al «derecho a participar en la herencia de Yahvé, los bienes de la familia»[75]. Se trataría de un pecado semejante al denunciado en 2,1s. En la misma línea afirma Deissler que los niños

ción con Sal 8,6; *hdr Yhwh* o, exactamente, «el honor» con que Dios corona al hombre, es algo más que los medios físicos, es la dignidad humana, que les arrebatan a los niños al venderlos como esclavos.

[71] El v. 10a es interpretado de dos formas principales: *a)* comienzo de la sentencia divina tras los pecados anteriores (Rosenmüller, Nowack, Smith, Allen, etc.); *b)* palabras que dirigen los poderosos a las mujeres y niños para expulsarlos de sus casas (Ehrlich, Sellin, Weiser, Rudolph). Aunque ambas interpretaciones son posibles, la primera es más probable. Los poderosos se contentan con decir: «¡Venga! Fuera». No necesitan dar argumentos, y menos del tipo que aduce el v. 10. Es interesante el contraste entre Sal 132,8: «Levántate, Señor, (ven) a tu lugar de descanso» *(qwmh Yhwh lmnwḥtk)* y el texto de Miqueas: «Levantaos, iros, que no es éste lugar de descanso».

[72] Algunos consideran inadecuado el concepto de «impureza» en este contexto. Cambian *ṭmʾh* en *mᵉʾûmâ* (Ehrlich) o *mᵉaṭ mᵉʾûmâ* (Budde, Sellin), «por una nadería», dando un sentido distinto al resto de la frase: «por una nadería embargáis de forma terrible». Rudolph cambia en *qinʾâ,* «envidia»: «por (manifiesta) envidia causáis un terrible dolor». El término «impureza» lo mantienen Rosenmüller, Nowack, Smith, Mays, Allen, Weiser, Van Hoonacker.

[73] El texto masorético se puede traducir: «perdet (vos terra), et quidem perditione forti» (Rosenmüller). Sin embargo, de la tierra no se ha hablado anteriormente y resulta forzado verla aquí como sujeto. Lo mismo puede decirse de la interpretación de Salomón ben Melech: «(la tierra) sufrirá terribles dolores de parto», y de la parecida de Van Hoonacker: «(le pays) sera tourmenté d'un tourment terrible». Estas interpretaciones serían salvables considerando *mᵉnûḥâ* sujeto de esta frase. En tal caso, la propuesta más aceptable sería la de Rosenmüller, que relaciona el verso con Lv 18,25.28: la tierra, contaminada, vomita a sus habitantes.

Es más frecuente dividir las consonantes de forma distinta y revocalizar el texto. Hemos leído *tᵉḥubbᵉlû ḥebel* (Smith, Mays, Nowack, Allen) e interpretando el verbo a partir de *ḥebel* = «ruina, destrucción» (cf. J. Carmignac, VT 5 [1955] 349s). Otros leen *taḥbᵉlû ḥabol* (Ehrlich, Sellin, Budde), de *ḥbl* = «tomar en prenda», «embargar». Rudolph *taḥabbᵉlû ḥebel:* «causáis un terrible dolor».

[74] Véase lo dicho en la nota 65. A pesar de las distintas propuestas de lecturas, los autores coinciden en que ésta es la mentalidad de Miqueas.

[75] ATD 24, 251.

«quedan privados de su parte de gloria y de los derechos a la Tierra prometida» [76]. Buck se limita a hablar de opresión: «Los niños, oprimidos como sus padres, ya no podían vivir humana ni religiosamente con dignidad» [77]. Para Van Hoonacker, «la gloria o el honor de Yahvé que se arrebata a los niños es el privilegio de pertenecer a su pueblo y de practicar su culto, privilegio que pierden por el hecho de ser vendidos y expulsados, deportados a un país extranjero, con sus madres o solos» [78]. Las opiniones se pueden clasificar, de menos a más, en tres apartados:

— pérdida de las posesiones familiares;
— pérdida de la libertad, al ser vendidos como esclavos;
— pérdida de la libertad y de la patria, al ser vendidos al extranjero.

Es difícil decidirse. El dato que mencionan otros textos es la venta como esclavos (2 Re 4,1; Neh 5,1-5). Si tenemos en cuenta que Amós ya denunció este comercio humano, incluso de los no israelitas, es fácil entender que Miqueas conciba esta humillación de la persona como un «arrebatar mi gloria».

La injusticia cometida con los hombres es más difícil de entender; de ahí las diversas traducciones e interpretaciones de estas frases. Como criterio esclarecedor diría que la injusticia cometida con los hombres es la que hace posible las cometidas contra mujeres y niños. Miqueas no habla de viudas y huérfanos. Por consiguiente, es probable que si los poderosos pueden echar de sus casas a las mujeres y esclavizar a los niños es porque los maridos/padres han desaparecido. No creo, pues, que el v. 8 se refiera simplemente al robo de la túnica (Allen, Rudolph, Renaud, Donat) o de manto y túnica (Rosenmüller). Es cierto que esta idea la interpretan a veces en sentido amplio: arrebatar la túnica sería el último paso de una expoliación gradual, que lleva a la ruina a los interesados.

Sin embargo, Miqueas parece hablar de algo más grave. Bastantes autores piensan que los hombres son convertidos en botín de guerra y vendidos como esclavos (Nowack, Budde, Deissler, Smith); en este sentido interpretan la última frase del v. 8: «¡Los que transitan confiados, (convertidos) en prisioneros guerra!». Pienso que la misma idea puede detectarse en la frase anterior si la traducimos: «a la vista de un vestido arrebatáis la gloria», con un juego intencionado de palabras. *'eder* (o *'adderet,* como proponen muchos) significa algo valioso, gloria, magnificencia; también manto, pero no uno cualquiera. Se habla de un manto de Sinar que provoca la codicia de Acán (Jos 7,21.24), del manto del rey de Nínive (Jon 3,6), del manto de Elías (1 Re 19,13.19; 2 Re 2,8.13.14), del manto peludo de los profetas (Zac 13,4). En ningún momento tenemos la impresión de que *'eder/'adderet* sea un manto normal usado por la gente sencilla. Por consiguiente, la traducción «arrebatáis el manto» no parece adecuada en este contexto. Las co-

[76] SBPC VIII/1, 314.
[77] SEAT VI, 298.
[78] *Les Douze,* 372.

sas varían si consideramos *'eder/'adderet* en el sentido de algo valioso (Zac 11,13), gloria, esplendor (Zac 11,3 // *g*e*'ôn;* Ez 17,8). Es algo que posee todo hombre, incluso el más pobre, por el hecho de ser hombre. El sentido de la frase resulta entonces claro, sin necesidad de cambio alguno en el texto hebreo: a la vista de un vestido, arrebatáis la gloria; la mínima ganancia o la mínima deuda justifica la venta de estos hombres como esclavos, privándoles de su dignidad de seres libres. La imagen recuerda lo dicho por Amós: «venden al pobre por un par de sandalias» y anticipa lo que dirá Miqueas de los niños: «les quitáis para siempre mi honor». De este modo, se convierten en prisioneros de guerra. Con ello queda sellada la suerte de sus mujeres e hijos.

Según ciertos autores, la frase inicial del v. 10: «¡Arriba! Marchaos, que no es éste lugar de reposo» la dirigen los expropiadores a mujeres y niños (Ehrlich, Sellin, Rudolph). Y bastantes interpretan la siguiente como nueva acusación del profeta: «por una nadería embargáis de forma cruel» (Ehrlich, Budde, Sellin); «por envidia provocáis un terrible dolor» (Rudolph). Existen también otras alternativas, como hemos indicado en las notas 71 y 72.

Sin embargo, consideramos más probable que el v. 10 contenga la sentencia divina tras las acusaciones anteriores. Todas ellas justifican lo que estaba en discusión: los poderosos no son pueblo de Dios y no deben poseer la tierra. Se repite la idea de 2,3-5 con palabras distintas, e incluso dando un paso adelante. Allí decía Miqueas que no tendrían un palmo de tierra; ahora los amenaza con el destierro.

*m*e*nuḥâ* puede ser interpretado de dos formas: *a)* la tierra, la heredad que el Señor concede a Israel (// *naḥalâ:* Dt 12,9; 1 Re 8,56), hacia la que guía el Arca (Nm 10,33); *b)* la actitud que permite gozar de ese descanso (Is 28,12). Es posible que Miqueas una ambos aspectos. Para los enemigos del pueblo, éste no es lugar de descanso, porque su actitud no es digna de ello. Al pecado de los poderosos, que arrebatan honor, posesiones, dignidad, corresponde el castigo: serán expulsados del país.

La última frase es la que más desconcierta a los comentaristas: «a causa de la impureza, seréis destruidos con dura destrucción» (Smith, Nowack, Mays, Allen), o «a causa de la inmundicia, (la tierra) os castigará con dura destrucción» (Rosenmüller). Este último interpreta la frase relacionándola con Lv 18,25: «La tierra está impura: le tomaré cuentas, y ella vomitará a sus habitantes», y Lv 18,27-28: «Todas estas abominaciones las cometían los habitantes que os precedieron en la tierra, y la tierra quedó impura. ¡Que no os vaya a vomitar también a vosotros, por haberla manchado, como vomitó a los pueblos que os precedieron!». La idea encaja muy bien en el contexto de destierro. Pero existe una dificultad: el concepto de «impureza» o «inmundicia» *(ṭm')* está vinculado en dicho pasaje del Levítico a las relaciones sexuales indebidas (cf. Lv 18,6-23). Y en los otros muchos casos en que se emplea se relaciona casi siempre con el ámbito cultual y ritual. ¿Tiene sentido hablar de «impureza» en contexto social? Caben diversas soluciones:

a) Cambiar el texto hebreo, leyendo *m*[e]*'ûmâ* (Ehrlich) o *m*[e]*'aṭ m*[e]*'ûmâ* (Budde) en vez de *ṭom'â:* «por una nadería embargáis de forma cruel» (leyendo *taḥb*[e]*lû ḥabol)*. Este cambio es difícil de justificar, igual que el propuesto por Rudolph.

b) Considerar el v. 10 (al menos la segunda parte) un añadido posexílico o exílico (Willi-Plein) o una relectura exílica (Allen). Esto no resuelve el problema, porque se plantea de nuevo la pregunta: ¿cómo se emplea el concepto de «impureza» dentro del ámbito social?

c) Admitir que Miqueas extiende el concepto de impureza a dicho ámbito, sacándolo de marco cultual, idolátrico, sexual.

Si se mantiene el TM sólo cabe una de las dos últimas soluciones. Miqueas, o el redactor del libro, o el glosador, ha considerado importante ampliar el concepto de impureza. Este dato coincide con lo que ocurre en 1,5, donde se afirma que Jerusalén es el «altozano» de Judá. No por sus cultos paganos, sino por su culto al dinero [79]. Igual ocurre en 2,10: la impureza de los poderosos no radica en su amor a los ídolos o sus desviaciones sexuales, sino en su injusticia social.

4. *El profeta digno de esta gente* (2,11-13)

11 «Si viniera alguien soltando mentiras y embustes [80]:
"Te invito [81] a vino y licor",
sería un profeta digno de esta gente.
12 "Yo te reuniré todo entero, Jacob;
congregaré tus supervivientes, Israel.
Los juntaré como ovejas en el redil [82],
como rebaño en la pradera [83],
y se oirá el barullo de la multitud.

[79] Este tema lo he expuesto detenidamente en *Los dioses olvidados,* 124-128.

[80] Van der Woude traduce esta frase: «Si uno que camina de acuerdo con el Espíritu pudiese mentir y falsear, entonces te invitaría a vino y licor». En sí misma, la construcción *holek rwḥ* sería comparable a *holek ṣidqôt,* «el que procede con justicia» (Is 33,15), *holek tamîm,* «el que procede rectamente» (Sal 15,2; Prov 28,18), *holek rakîl,* «el que anda charlando» (Prov 11,13). Pero existen las siguientes dificultades: *a)* la expresión *holek rwḥ* no se usa en ningún otro momento; no es muy grave, porque tampoco vuelve a usarse *holek ṣidqôt,* y su sentido es claro; *b)* dada la ambigüedad del término *rwḥ,* que puede significar también «viento», «vanidad», lo normal es que emplease la fórmula *rwḥ Yhwh,* como en 2,7 y 3,8; la simple expresión *'îš holek rwḥ* sugiere más bien la idea de «un hombre que actúa vanamente»; *c) rwḥ wašeqer* es un caso claro de hendíadis, complemento de *kzb;* la vocalización masorética parece más exacta que la pretendida por otros autores, *w*[e]*šeqer.*

[81] Lit.: «te sermoneo». El mismo verbo *nṭp* usado en 2,6. Algunos proponen leer *lakem,* «os sermoneo», pero resulta innecesario e incluso quita espontaneidad al texto. Hay quienes traducen la frase: «Te profetizo a cambio de vino y licor», anticipando lo que dirá Miqueas en 3,5 a propósito de los falsos profetas. Esta interpretación encaja menos en el contexto y el *lamed* puede referirse al contenido de la predicación.

[82] Vocalizando *baṣṣirâ* con Aquila, Targum, Vulgata y numerosos modernos. TM: «en Bosra», localidad de Edom o de Moab.

[83] Vocalizando y dividiendo *haddober w*[e].

13 Delante avanza el cabestro,
los demás se abren paso,
atraviesan la puerta y salen.
Delante marcha su rey, el Señor a la cabeza"».

Miqueas continúa su intervención indicando el tipo de «profeta» que gusta a esta gente. El que habla de vanidades y mentiras, invitando a la buena vida, a no preocuparse por nada. Los versos 12-13, que algunos consideran un oráculo de salvación añadido en el exilio, encajarían muy bien en boca de esos falsos profetas. Frente a la amenaza del destierro proclaman palabras de seguridad (Procksch, Aalders, Van der Woude).

Entendido de esta forma, el oráculo parece el reverso de 1 Re 22,17. Aquí, Miqueas ben Yimlá dice a los reyes Acab y Josafat: «Estoy viendo a Israel desparramado por los montes, como ojevas sin pastor. Y el Señor dice: "No tienen amo. Vuelva cada cual a su casa y en paz"».

Los falsos profetas pueden pronunciar un oráculo de contenido opuesto. Frente a la amenaza enemiga, hablan del pueblo no como un rebaño disperso, sino como rebaño unido por el Señor, compacto, que sale decidido al encuentro del adversario con Dios a la cabeza.

Así entendidos, los versos 12-13 empalman muy bien con lo que sigue. Miqueas también ve al pueblo como un rebaño, pero maltratado y devorado por sus jefes.

5. *Acusación a las autoridades* (3,1-4)

1 «Pero yo dije[84]:
Escuchadme, jefes de Jacob, capitanes de Israel:
¿No os toca a vosotros ocuparos del derecho,
2 vosotros que odiáis el bien y amáis el mal,
que arrancáis[85] la piel del cuerpo[86],
la carne de los huesos?
3 Pues los que[87] comen la carne de mi pueblo

[84] El *waʾomar* con que comienza el c. 3 ha sido interpretado de las formas más distintas. Cf. J. T. Willis, *A Note on wʾmr in Micah 3,1:* ZAW 80 (1968) 50-54. Sigo la opinión de Van der Woude, que considera el *waw* adversativo: a lo que dirían o dicen los falsos profetas (2,11-12) opone Miqueas su punto de vista.

[85] Sigo el texto hebreo, manteniendo *gozlê* como participio que continúa la serie anterior, *śonʾê-ʾohobê.* Muchos leen *yigzᵉlû* y trasladan 2b después del v. 3 (Weiser, Lindblom, Deissler, Vuilleumier, Jeremias).

[86] Lit.: «de encima de ellos». Aunque *meʿalêhem* carece de antecedente, es claro que se refiere al pueblo que padece las injusticias. Ehrlich lo refiere a las mismas autoridades, aduciendo que los súbditos son «hueso y carne» de quienes tienen el poder. Al perjudicar a los pobres se perjudican a sí mismos, se arrancan su propia piel y su propia carne. La teoría es posible, pero no parece corresponder al pensamiento de Miqueas.

[87] Con Van Hoonacker y Rudolph interpreto *waʾašer* como comienzo de una oración en la que el v. 3 constituye la prótasis y el 4 la apódosis. Es lo que sugiere el texto hebreo. El cambio en *šᵉʾer* (Taylor) o su omisión (Ehrlich, Renaud) carecen de fundamento.

y le arrancan la piel[88]
y le rompen los huesos
y lo cortan[89] como carne para la olla,
como carne de puchero,
4 cuando[90] clamen al Señor, no les responderá.
Les ocultará el rostro (en aquel momento)[91]
por sus malas acciones».

Encontramos los elementos típicos de un oráculo de condena dirigido a una colectividad: interpelación, acusación, anuncio de castigo. Como detalle típico, la acusación se desarrolla dentro del anuncio de castigo (v. 3). Pero lo que más llama la atención es la dureza expresiva de las imágenes: el pueblo, en manos de las autoridades, es como carne de matadero. Nadie, ni siquiera Amós, se había expresado hasta entonces de forma tan cruel.

a) Interpelación (1a).

Miqueas se dirige a los jefes de Jacob y capitanes de Israel. La misma fórmula se emplea en 3,9, cuando habla de las autoridades de Jerusalén. No hay que pensar, pues, en la situación del reino Norte. Jacob/Israel se usa en sentido teológico, no político. De los jefes *(roʾš)* se dice en 3,11 que ejercen la función de juzgar *(špṭ)*. Ya que en 3,9-11, después de mencionar a los *q*^{e}*ṣinîm* al comienzo no los condena por nada en concreto, muchos autores piensan que ambos títulos corresponden a las mismas personas. Es posible. En caso de establecer distinción, *roʾš* designaría a los que tienen autoridad política y judicial, mientras *qaṣîn* sería la autoridad militar, los «capitanes». Es el título que recibe Jefté por su hazaña guerrera (Jue 11, 6.11) y el que aplica Dn 11,8 a Lucio Cornelio, que derrotó a Antíoco III (en la misma línea, Jos 10,24; Is 22,3). En contra de Zorell, todos los textos (a excepción quizá de Is 1,10) se entienden mejor referidos a militares que a autoridades civiles (Is 3,6.7; Prov 6,7; 25,15). Recordemos, por otra parte, lo dicho en la introducción a Miqueas. Moreset-Gat se encontraba rodeada por cinco fortalezas. No sería extraño que las autoridades militares también fuesen responsables de las injusticias cometidas.

88 Ehrlich, Renaud, Rudolph y otros consideran glosa esta frase, que repite lo dicho en 2b. En el estilo oral, no sería extraño encontrar una repetición de este tipo.

89 Interpretando *prś* = *prs*. A continuación leo *kiš*^{eʾ}*er* en vez de *kaʾašer,* con la mayoría de los autores. Aunque el TM podría mantenerse, el paralelismo con la frase siguiente y LXX favorecen esta pequeña corrección.

90 Con *ʾaz* comienza la apódosis. La traducción por «cuando» (Van Hoonacker) parece más adecuada al contexto que la propuesta por Rudolph: «entonces». Si traducimos de esta última forma, parece que las autoridades invocan al Señor en cuanto terminan de devorar al pueblo. Sin embargo, el verbo *zʿq* no se refiere a circunstancias normales de la vida, como indico en el comentario, sino a momentos difíciles. Sin duda, los poderosos que denuncia Miqueas alternan sus injusticias con una falsa piedad. Pero lo que el profeta dice aquí es que, *cuando* llegue una situación extrema, clamarán al Señor y no les escuchará.

91 «En aquel tiempo» lo consideran glosa muchos autores; después de *ʾaz* resulta innecesario y estropea el ritmo de la frase. Se debe probablemente a una relectura en clave apocalíptica.

Si no se quiere admitir esta distinción entre poder civil y militar, conviene entender la interpelación en sentido amplio, como Maillot-Lelièvre: «Todos los que tienen poder... probablemente: el rey, los ministros, los funcionarios reales, los jueces y quizá los sacerdotes» [92].

b) Acusación (1b.2).

Todos los personajes anteriores tienen algo más importante que un título: una obligación: «Ocuparse del derecho» [93]. *mišpaṭ* es un término muy rico de contenido, difícil de definir. Cuando aparece en paralelo con *ṣ*ᵉ*daqâ* (justicia), se refiere generalmente al «derecho», el conjunto de normas que rige el recto ordenamiento de la sociedad. Pero «ocuparse del *mišpaṭ*» significa también interesarse en que se administre justicia, atender a las causas de los débiles, escucharlos (cf. Am 5,15; Is 1,23). Como habían dicho Amós e Isaías, una de las principales causas de la injusticia era la despreocupación de los jueces, la tergiversación de las sentencias, el abuso del ordenamiento jurídico para aprovecharse de los pobres. Todo esto lo sintetiza Miqueas hablando de la perversión de los acusados: todos sus sentimientos (abarcados por la polaridad «odiar»-«amar») están corrompidos. El profeta se interesa una vez más por la actitud interna, porque de ella depende la conducta práctica (igual en 2,2).

En efecto, cuando la autoridad deja de concebirse como un servicio al pueblo, éste se convierte en presa del poder. Miqueas lo expresa de forma gráfica. Amós había hablado de los banquetes de los poderosos, recostados en divanes y al son de la música, mientras comen terneras del establo y beben vinos exquisitos (Am 6,4-6). Miqueas nos traslada del comedor al matadero y la cocina. Piel, huesos, carne, ollas, pucheros, constituyen el escenario. Y la única música procede del desollar, arrancar, romper, cortar. Escena desagradable, en la que incluso el acto de comer (*'ak*ᵉ*lû:* 3a) queda inmerso entre los otros.

Como hemos indicado, la acusación se prolonga en el anuncio de castigo (v. 3), con seis acciones que describen el proceso:

1)	arrancar la piel del cuerpo	*gzl*
2)	arrancar la carne de los huesos	*(gzl)*
3)	devorar la carne	*'kl*
4)	despellejar	*pšṭ*
5)	romper los huesos	*pṣḥ*
6)	cortar la carne	*prs*

Algunas de ellas se repiten (1 y 4) y el conjunto parece en desorden. Por eso algunos autores suprimen las dos primeras (Smith), tercera y cuarta (Ehrlich), cuarta (Rudolph, Lescow), primera, segunda y sexta (Wellhausen, Marti, Nowack, Löhr, Sievers), o trasladan las dos primeras después de la

[92] *Attualità di Michea,* 72.

[93] *lada'at 'et-hammišpaṭ* no se refiere sólo al conocimiento intelectual del derecho. Como en otros muchos casos, *yd'* abarca también los sentimientos profundos, el interés, la preocupación.

sexta (Weiser, Lindblom, Deissler, Vuilleumier, Jeremias, Mays), o las pasan al oráculo siguiente, después de 5a (Duhm, Sellin).

Quizá la solución sea más sencilla. No se puede pedir a una persona apasionada, que describe la crueldad con que tratan a su pueblo, una lógica fría. La cólera justifica la repetición de las imágenes y el desorden. Por otra parte, si consideramos el v. 3 prótasis del 4 (Van Hoonacker, Rudolph), no se trata de seis acciones en proceso lineal. Tras la acusación primera (2b), se parte de cero, repitiendo y desglosando los hechos, para contrastarlos con la falsa religiosidad y justificar el castigo. En cualquier caso, se trata de cuestiones secundarias. Más interesante es tener en cuenta lo siguiente:

— La idea de Miqueas coincide con la queja de Sal 14,4: «los malhechores devoran a mi pueblo como quien come pan», aunque la imagen es más dura, al estilo de Prov 30,14:

> «Hay quienes tienen navajas por dientes,
> cuchillos por mandíbulas,
> para extirpar de la tierra a los humildes,
> a los pobres del país».

Con la diferencia de que Miqueas va más lejos, porque los autores de esta crueldad no son los malhechores del salmo 14, ni un grupo anónimo como en Proverbios, sino los responsables del bienestar del pueblo. Miqueas no tiene nada bueno que decir de ellos. Los actos que denuncia responden a una actitud global: el pueblo vale en la medida en que pueden aprovecharse de él. Estas afirmaciones tan rotundas, semejantes a las de Amós e Isaías, replantean el problema de la demagogia profética. ¿No había ni un buen juez en Judá? ¿Todos los poderosos trataban al pueblo de esta manera? Son preguntas que preocupan al que se sitúa en un punto de vista lejano, «objetivo». Los profetas no entran en matices, porque para ellos sólo es importante la trágica situación del pueblo. Miqueas se expresará con más dureza aún al final del capítulo.

— Miqueas visualiza y describe un proceso cruel. Al decirlo, no estamos influidos por una sensibilidad moderna ni cierto espíritu de «sociedad protectora de animales». Los antiguos israelitas se vieron obligados a justificar el que los hombres matasen a los animales para comer. Es curioso que en Gn 1,29 no se considera compatible con el estado inicial de la humanidad matar a un animal para comerlo; sólo después del diluvio concede Dios este permiso al hombre (Gn 9,3). Despellejar, romper, cortar, no son actos indiferentes, sino inevitables para la subsistencia de la humanidad, que adquieren un tinte cruel cuando tienen por objeto al pueblo.

— El texto establece una distinción radical entre las autoridades y «mi pueblo». Sólo este inmenso grupo de personas maltratadas son «pueblo de Dios», esclareciendo las posibles dudas que podían suscitar la interpretación de 2,8.

c) Anuncio del castigo (vv. 3-4).

Parte de su contenido lo hemos tratado anteriormente, ya que este anuncio arranca de una nueva acusación, semejante a la de 2b. Sin embargo, conviene volver sobre ella para subrayar un matiz importante. El salmo antes citado pregunta: «¿No aprenderán los malhechohes, que devoran a mi pueblo como pan y no invocan a Dios?» (14,4). Para su autor, injusticia e irreligión van unidas. Pero éste no es el caso de los adversarios de Miqueas. Entendiendo el v. 3 como prótasis del 4, las mismas personas que maltratan al pueblo acuden a Dios en los momentos de necesidad. Se consideran buenos israelitas, hombres religiosos. Lo habíamos visto en 2,6-7 y lo repetirán en 3,11. Por consiguiente, su culpa no consiste sólo en aprovecharse del pueblo, sino en conciliar esta conducta con una falsa piedad.

Ante esto, la reacción de Dios no admite dudas. El castigo, si no se lee con atención, parece ridículo comparado con el pecado. Pero el v. 4 dice algo muy duro: vendrán momentos difíciles en los que clamarán *(zʿq)* a Dios y él no les escuchará. Este clamar no se produce en situaciones normales, sino en circunstancias muy duras: opresión de Egipto (Ex 2,23), peligros en tiempos de los Jueces (Jue 3,9.15; 6,6.7; 10,10.14; 1 Sm 7,8.9), amenaza de Sísara, filisteos y Moab (1 Sm 12,10). Se clama a Dios en la sequía (Jl 1,14), ante la derrota militar (1 Sm 4,13), las injusticias (Hab 1,2), el asedio de la ciudad (Is 14,31), la opresión del rey (1 Sm 8,18), la inminencia del naufragio (Jon 1,5), la posibilidad de que no quede nadie vivo en Israel (Ez 11,13). En el contexto de Miqueas, el peligro que provocará el clamor será el anunciado anteriormente: redistribución de las tierras (2,3-5) y destierro (2,10). Entonces, los poderosos se agarrarán a Dios como a un clavo ardiendo. No servirá de nada. Y es duro decir esto porque la tradición insiste en que Dios siempre escucha el clamor de los que lo invocan; los escucha, no porque hayan sido buenos, sino porque equivale a convertirse al Señor y pedirle ayuda. Miqueas corta con esta mentalidad. Dios no quiere conversiones futuras, sino presentes. Si el cambio de conducta no se produce ahora, sino «entonces», cuando llegue el peligro, no servirá de nada. Dios callará, ocultará su rostro. Esto, a lo que nosotros casi no damos importancia, es lo más tremendo para un profeta. Según Amós, el máximo castigo consiste en que

> «llegarán días —oráculo del Señor—
> en que enviaré hambre al país:
> no hambre de pan ni sed de agua,
> sino de oír la palabra del Señor;
> irán errantes de levante a poniente,
> vagando de norte a sur,
> buscando la palabra del Señor,
> y no la encontrarán» (Am 8,11-12).

Es un contexto distinto, pero ilumina lo que dice Miqueas sobre el silencio de Dios. Por otra parte, este profeta, al decir que el Señor «no les

responderá», se opone a lo que afirmaban poco antes sus adversarios: «las palabras de Dios hacen bien» (2,7). Ahora no hay palabra.

Curiosamente, el oráculo no termina con el castigo. Añade una nueva acusación genérica («por sus malas acciones»), que resulta débil tras lo dicho anteriormente. Pero cumple una función importante. Insiste en que las autoridades no son buenas, no caminan rectamente, en contra de lo que pretenden (cf. 2,7).

(El tema del pueblo explotado como rebaño reaparece con nuevos matices en Ez 34).

6. *Contra los falsos profetas* (3,5-7)

5 «Así dice el Señor a los profetas que extravían a mi pueblo:
Cuando tienen algo que morder, anuncian paz[94],
y declaran una guerra santa a quienes no les llena la boca.
6 Por eso llegará una noche sin visión, oscuridad[95] sin oráculo;
se pondrá el sol para los profetas oscureciendo el día.
7. Los videntes avergonzados, los adivinos sonrojados
se taparán la barba, porque Dios no responde».

Sin presuponer reacción alguna por parte del auditorio, continúa Miqueas denunciando a los falsos profetas. Según todos los indicios, fueron ellos quienes provocaron la intervención contenida en 2,6-10(11-13). Ahora no cabe duda sobre quiénes apoyan a los poderosos.

La estructura del oráculo es sencilla: fórmula del mensajero, destinatarios (con acusación genérica), acusación concreta, anuncio de castigo.

La fórmula del mensajero, que menciona expresamente al Señor, es importante en el contexto. Miqueas no es un entusiasta de esta fórmula (sólo la ha empleado en 2,3) ni de otras parecidas (en estos capítulos nunca encontramos «oráculo del Señor», ni siquiera tras la grave amenaza de 3,12). Hasta el punto de que algunos niegan su autenticidad en estos dos casos y otros basan en su escasez la idea de que Miqueas no se veía a sí mismo como profeta, sino como simple defensor de los pobres. Sin embargo, no hay motivos para dudar de la autenticidad de la fórmula, que cumple un papel muy importante. Los falsos profetas pretenden proclamar la palabra de Dios. En opinión de Miqueas, sólo dicen vanidades y mentiras (2,11). Y ahora les toca escuchar la auténtica palabra del Señor.

A nivel genérico, los acusa de «extraviar a mi pueblo». El verbo *tʿh* puede expresar dos cosas: *a)* en sentido religioso, «llevar a la idolatría» (2 Re 21,9; 2 Cr 33,9; Jr 23,13; Am 2,4; Os 4,12); *b)* en sentido político-social, «llevar a la perdición» (Is 3,12; 9,15; 19,13.14; Jr 50,6). En el contexto de Miqueas, el segundo sentido es el preferible. Los falsos profetas, con sus palabras, llevan al pueblo a la ruina. No a los poderosos, que bas-

[94] Los LXX establecen un paralelismo entre esta frase y la correspondiente de $5b_b$ añadiendo *ép'aùtón,* «le anuncian paz»; al que les da de comer, se sobrentiende.

[95] Vocalizando sustantivo con Hartmann y la mayoría de los modernos, por paralelismo con *laylâ*. TM: «se hará oscuro».

tante bien viven, sino a los débiles. «Mi pueblo», como ha dejado claro 2,8.9 y especialmente 3,3, no es una magnitud genérica de ricos y pobres, autoridades y súbditos. Son los robados, expulsados de sus casas, desposeídos de sus tierras, vendidos como esclavos, descuartizados como animales. Y han llegado a esta situación no sólo por la codicia de los poderosos (2,2), sino por obra y gracia de los falsos profetas.

Con escuetas palabras denuncia Miqueas la «teología de la opresión». En todas las épocas y culturas ha buscado el hombre argumentos religiosos para robar, saquear, esclavizar y matar. Si no para justificarlo expresamente, al menos para tranquilizar la conciencia. Es indiferente que se base en una orden del dios Marduk o en la tesis de que los esclavos carecen de alma. Generalmente, tras todo acto de opresión hay una ideología que la apoya. Y, en los pueblos o grupos religiosos, una teología de la opresión. Israel no escapó a este peligro. Las autoridades y los ricos necesitaban una base de orden moral que justificase su conducta y calmase remotos escrúpulos. Se la proporcionan los falsos profetas, no con argumentos teóricos, sino aduciendo oráculos divinos y visiones.

Para ellos sólo caben guerra *(milḥamâ)* o paz *(šalôm)*, desgracia o bienestar. Unos son dignos de castigo, otros de pasarlo bien. En esto coinciden con los verdaderos profetas. La diferencia radica en qué suerte toca a cada grupo. Para el falso profeta no cabe duda: la paz y el bienestar se cuentran al servicio de los ricos, de quienes pueden darle de comer; la guerra y la desgracia corresponden a quienes no le llena la boca. Y esto, en nombre de Dios. Un texto de Ezequiel aclara las palabras de Miqueas:

> «Me profanáis ante mi pueblo
> por un puñado de cebada y un mendrugo de pan,
> destinando a la muerte al que no tenía que morir,
> y a la vida al que no tenía que vivir;
> embaucáis de este modo a mi pueblo,
> que hace caso de vuestros embustes (...)
> ... habéis afligido con embustes al justo,
> sin que yo lo afligiera,
> habéis dado apoyo al malvado,
> para que no se convirtiera de su mala conducta» (13,19.22).

Con esta actitud interesada fomentan eso que llama Miqueas «guerra santa» contra el pueblo de Dios. La imagen, aunque distinta, hay que relacionarla con lo dicho en 3,1-4 sobre las autoridades y el pueblo. Lo que a los ojos del profeta verdadero es una matanza cruel, la consideran los falsos un acto sagrado, «a mayor gloria de Dios».

El castigo se refiere a los dos medios de comunicación divina aducidos por los falsos profetas: la visión (v. 6) y la palabra (v. 7). En adelante no podrán ver ni adivinar, porque se verán envueltos en «noche», «oscuridad», «puesta de sol», «tinieblas». Y se sentirán derrotados y avergonzados al no recibir «respuesta del Señor». Este tema empalma con lo dicho a las autoridades («no les responderé»: 3,4).

(Hemos de reconocer que esta amenaza resulta rara. Si a los falsos profetas les importa poco la palabra de Dios, si no se basan en visiones auténticas ni oráculos divinos, ¿qué les importa lo que diga Miqueas? Tendría más sentido entender todo el v. 6, con su referencia a la oscuridad, como una amenaza de muerte. Pero, después de ello, resulta incomprensible que se amenace con la «vergüenza». Quizá la solución consiste en no considerar los versos 6-7 como auténtico anuncio de castigo, sino como descalificación moral y religiosa de estos hombres. En la misma línea se orientan los textos parecidos de Jr 23,9-32 y Ez 13,17-23. De hecho, es más importante descalificarlos como profetas que anunciarles la muerte o el destierro. Aunque la historia demuestra que ninguna de las dos cosas termina con ellos).

7. *El profeta verdadero* (3,8)

«Yo, en cambio, estoy lleno de valor[96], de justicia, de fortaleza,
para anunciar sus crímenes a Jacob, sus pecados a Israel».

Tras las denuncias anteriores, Miqueas habla de sí mismo[97]. Es algo poco frecuente, pero quizá trata de defenderse de los ataques pronunciados contra él y, sobre todo, mostrar cuál es la verdadera conducta. Este verso es relacionado generalmente con el oráculo anterior, pero su contenido es más amplio. Se opone a 2,11, que habla del profeta digno de esta gente, y la referencia al *mišpaṭ* (justicia) establece una relación de oposición con las autoridades (3,1). Miqueas habla de lo que lleva dentro y de su mensaje.

Ya hemos visto que para él es muy importante lo que existe en el interior del hombre. En los latifundistas descubre codicia; en las autoridades, corrupción de sentimientos; en los falsos profetas, venalidad. El, por el contrario, está lleno de *koḥ, mišpaṭ* y *g^ebûrâ.*

g^ebûrâ es la fortaleza, valentía; cualidad del soldado (Jr 9,22), que se manifiesta en la guerra (2 Re 18,20; Is 28,6, etc.)[98]. Miqueas ha demostrado estar lleno de ella enfrentándose a un público hostil, y lo demostrará más aún en el último oráculo de esta sección. *koḥ,* que se emplea a veces en paralelo con *g^ebûrâ* (1 Cr 29,12; 2 Cr 20,6), podría tener el mismo sentido; sin embargo, el glosador que añadió «de espíritu del Señor» quiso darle un matiz peculiar; Miqueas no está lleno de simple valentía, sino también de energía espiritual procedente de Dios. Ese «espíritu» que invocaban los falsos profetas existe realmente, pero hará cumplir al profeta verdadero una misión muy distinta de la que se imaginan. En cuanto a *mišpaṭ,* significa

[96] Muchos modernos desde Wellhausen omiten *ʾet rwḥ Yhwh* como glosa.

[97] Prescindo del complejo problema de si este verso contiene un relato de vocación o los elementos básicos de dicha experiencia. También de si Miqueas se vio a sí mismo como profeta. Sobre el tema, cf. H. W. Wolff, *Wie verstand Micha* (n. 6) 404-408.

[98] También se alaba la fortaleza/valentía del caballo (Sal 147,10; Job 39,19) y del cocodrilo (Job 41,4). El paralelismo entre «fuerza» *(g^ebûrâ* y «sabiduría» *(ḥokmâ:* Job 12,13; *bînâ:* Prov 8,14) no debe exagerarse en beneficio de un trasfondo sapiencial de Miqueas. Otros textos se expresan de forma distinta: «más vale sabiduría *(ḥokmâ)* que fuerza *(g^ebûrâ)*» (Ecl 9,16).

aquí «sentido de la justicia», «interés por ella». Algo que debe caracterizar a las autoridades (3,1), pero que ellas aborrecen (3,9).

Si aceptamos con Van der Woude y Wolff que *koḥ ûmišpaṭ ûgᵉbûrâ* constituyen un hendiatreis, con «valor» y «fortaleza» como cualidades del compromiso y «justicia» como criterio esencial, podríamos traducir libremente: «estoy lleno de un compromiso valiente y decidido con la justicia».

Por eso, las palabras de Miqueas son muy distintas de las de sus oponentes: no invita a vino y licor, a pasarlo bien y despreocuparse, no anuncia buena fortuna. Denuncia a Israel/Jacob sus pecados y rebeldías, rechazando que se trate de gente perfecta.

8. *Balance final: condena de Jerusalén* (3,9-12)

9 «Escuchadme, jefes de Jacob, capitanes de Israel,
que detestáis la justicia y torcéis todo lo recto,
10 edificáis[99] a Sión con sangre, a Jerusalén con crímenes.
11 Sus jefes juzgan por soborno,
sus sacerdotes predican a sueldo,
sus profetas adivinan por dinero;
y encima se apoyan en el Señor diciendo:
"No nos sucederá nada malo".
12 Pues por vuestra culpa Sión será un campo arado,
Jerusalén será una ruina,
el monte del templo un cerro de breñas».

Los capítulos 2-3 terminan con uno de los oráculos más duros y famosos del AT, que recoge ideas anteriores completándolas con otras nuevas. La estructura es simple: interpelación, acusación, castigo. Igual que en 3,1-4 se da un paso de la segunda persona plural a la tercera, y el v. 11, que nombra a sacerdotes y profetas, parece ampliar el horizonte de los destinatarios. Son cambios frecuentes, que a nadie deben extrañar.

La interpelación coincide casi literalmente con 3,1 [100]; lo dicho allí sobre jefes y capitanes sigue siendo válido. Nada más nombrarlos, Miqueas los define con una triple acusación.

La primera se refiere a su corrupción interna: «detestan la justicia», el *mišpaṭ*. El verbo *tʿb*, «aborrercer», «detestar» se usa con frecuencia en Proverbios y Deuteronomio para darnos a conocer los sentimientos de Dios, su escala valorativa (Prov 11,1.20; 12,22; 15,8.9.26; 16,5; 17,15; Dt 7,25; 12,31; 18,12; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16, etc.). Y es interesante constatar que muchas de las cosas que el Señor detesta se relacionan con la injusticia:

«El Señor aborrece las balanzas falsas
y le gustan las pesas exactas» (Prov 11,1).

[99] Leyendo *bonê* con LXX Syr Vg Tg y la mayoría de los modernos. Kleinert, Ehrlich, Rudolph vocalizan infinitivo absoluto, *banoh:* «se edifica».

[100] La única diferencia consiste en el añadido de *zoʾt* y de *bêt* antes de Jacob. Esto no es motivo para suprimirlos, como pretenden Marti, Löhr, Sievers, Duhm, Haupt, etc.

«El Señor aborrece el sacrificio del malvado,
la oración de los rectos alcanza su favor» (Prov 15,8).
«El Señor aborrece la conducta del malvado
y ama al que busca la justicia» (Prov 15,9).
«A quien absuelve al culpable y a quien condena al inocente,
a los dos aborrece el Señor» (Prov 17,15).
«Pesas desiguales, medidas desiguales:
las dos cosas aborrece el Señor» (Prov 20,10).
«El Señor aborrece pesas desiguales
no es buena la balanza falsa» (Prov 20,23).
«Quien practica el fraude es abominable ante el Señor» (Dt 25,16).

Estos textos, que hablan de aspectos concretos de la práctica de la justicia y del derecho, ayudan a comprender la acusación de Miqueas. Los jefes y capitanes de Judá detestan el *mišpaṭ,* precisamente lo que Dios ama. No puede expresarse con menos palabras la oposición radical entre ambos puntos de vista. Y esto, que sería grave en cualquier israelita, reviste especial importancia cuando los acusados son precisamente los responsables de mantener el recto ordenamiento de la sociedad, como decía 3,1 («¿no os toca a vosotros preocuparse por la justicia?»).

La segunda acusación, «torcéis todo lo recto», carece de paralelo [101]. Se trata de una acusación global, no a nivel de sentimientos, sino de acción. Luego se dirá en qué consiste «torcer lo recto». Quien desee imaginarlo de antemano puede recurrir a Is 59,7-8, donde también se usa el raro verbo *ʿqš* [102]:

«Sus pies corren al mal,
tienen prisa por derramar sangre inocente;
sus planes son planes criminales,
destrozos y ruinas jalonan su camino.
No conocen el camino de la paz,
no existe el derecho en sus senderos;
se abren sendas tortuosas;
quien las sigue, no conoce la paz».

Este texto ofrece un dato interesante: hacer tortuosos los caminos tiene graves repercusiones para otras personas. Lo mismo ocurre en el caso de Miqueas.

Las dos primeras acusaciones (a nivel de sentimientos y de acción global) no dicen nada desconocido. La tercera denuncia algo que no habíamos

[101] *yᵉšarâ,* femenino de *yašar,* sólo se usa cinco veces en el AT; en las otras cuatro es adjetivo (1 Sm 12,23; Esd 8,21; Ez 1,9; Sal 107,7), aplicado en tres ocasiones a «camino» (recto). En consecuencia, la frase *ʿqš yšrh* podría ser paralela a *ʿqš drkym/drkyw,* «torcer los caminos», que en Prov 10,9; 28,18 se opone a «proceder rectamente» *(hôlek tamîm/battom).*

[102] Aparte de estos dos textos de Isaías y Miqueas y de los dos de Proverbios citados en la nota anterior, *ʿqš* sólo se usa en Job 9,20.

encontrado en ninguno de los profetas precedentes. Los que odian el derecho y pervierten lo recto tienen un centro de interés: Sión-Jerusalén. Se preocupan por ella, quieren mejorar y ampliar la capital. Para quien viene de la Sefela, Jerusalén debía ser un gran espectáculo:

«Dad vueltas en torno a Sión contando sus torreones;
fijaos en sus baluartes, observad sus palacios» (Sal 48,13-14).

Y debía resultar fácil inculcarle los sentimientos del salmo 122:

«Qué alegría cuando me dijeron: "Vamos a la casa del Señor".
Ya están pisando nuestros pies tus umbrales, Jerusalén.
Jerusalén está construida como ciudad bien trazada (...).
En ella están los tribunales de justicia, en el palacio de David.
Desead la paz a Jerusalén: "Los que te quieren vivan tranquilos,
haya paz dentro de tus muros, tranquilidad en tus palacios".
En nombre de mis hermanos y compañeros, te saludo con la paz;
por la casa del Señor, nuestro Dios, te deseo todo bien».

Miqueas no pertenece a este grupo. No ama Jerusalén, ni sus edificios ni su progreso. No cree en sus tribunales de justicia. No se siente contento de estar en la ciudad. No desea su paz. Porque, igual que Amós, no es un turista ni un peregrino. Es un profeta, que descubre el revés de la trama [103]. Prosperidad y progreso están construidos con la sangre de los pobres, a base de injusticias. No sabemos a qué hechos concretos se refiere Miqueas: quizá a los trabajos forzados, sin remuneración, a que las autoridades someten al pueblo para llevar a cabo su actividad constructora (algo parecido a lo que hará el rey Joaquín un siglo más tarde y denunció Jeremías); quizá a los duros tributos que hacen posible el esplendor de la capital. En cualquier caso, se trata de medidas crueles, criminales y sangrientas [104].

Con esta triple acusación podría haber terminado el oráculo. El v. 11, con su paso a la tercera persona del plural y la mención de sacerdotes y profetas, parece situarnos en una problemática distinta. Sin embargo, está muy relacionado con lo anterior. Miqueas nos ofrece la clave de todo lo dicho hasta ahora. ¿Cómo ha podido llegarse a esa situación de injusticia? Porque la codicia se adueña de todos, incluso de los responsables religiosos. Al ritmo del dinero —«poderoso caballero»— danzan las personas impor-

[103] Parece bastante superficial interpretar a Miqueas desde un punto de vista sociológico, como exponente de la oposición del campesino a la ciudad. Su reacción brota de algo más hondo. En cuando al salmo 122, resulta de una ingenuidad asombrosa comparado con Miqueas. El autor demuestra una incapacidad absoluta de análisis y crítica. Es la postura de los discípulos de Jesús («Maestro, mira qué piedras y qué edificios»: Mc 13,1) a la que éste opone su propia visión («Jerusalén, Jerusalén, que asesinas a los profetas»: Mt 23,37). No se trata de dos aspectos válidos de una misma realidad, según el punto de vista y la coyuntura. Sólo hay un juicio válido: el de Miqueas y el de Jesús, aunque muchos jerosolimitanos y peregrinos se empeñen en presentar a la capital como una ciudad maravillosa.

[104] Resulta incomprensible el modo en que C. van Leeuwen suaviza la frase tan dura de Miqueas, hablando de sudor, no de sangre (cf. *Le développement du sens social,* 90).

tantes de Jerusalén: «Sus jefes juzgan por soborno, sus sacerdotes predican a sueldo, sus profetas adivinan por dinero». El profeta habla de tres grupos, en sí mismos dignos de toda estima, y de tres acciones: juzgar, enseñar, adivinar. El recto ejercicio de estas funciones llevaría a una sociedad justa. Pero todo lo corrompe el deseo de tener, el afán de riqueza. El resultado sólo puede ser falsas sentencias, falsa enseñanza, falsas visiones. Así se «tuerce todo lo recto» y se «construye a Jerusalén con crímenes».

La acusación no acaba aquí. Esta gente, que sólo se preocupa del dinero, presumen encima de hombres religiosos. No dicen, como los contemporáneos de Isaías: «Dejad de ponernos delante al Santo de Israel» (Is 30,11b). En caso de invasión enemiga no se consuelan diciendo: «Hemos firmado un pacto con la Muerte, una alianza con el Abismo» (Is 28,15), ni pretenden escapar de ella «huyendo a caballo», «corriendo al galope» (Is 30,16). Su única confianza la depositan en la presencia del Señor, con palabras semejantes a las del salmo 46: «El Señor de los Ejércitos está con nosotros, nuestro alcázar es el Dios de Jacob» (vv. 4.6.8.12; ver también los salmos 48 y 76). Para Miqueas, esto no significa prueba de fe, sino nuevo pecado. Porque demuestra una idea equivocada de Dios, una manipulación intolerable para seguir cometiendo toda clase de crímenes. Esta gente comete el pecado que más tarde denunciará Jesús: pretenden dar culto a Dios y al dinero. Pero sólo reservan para el Señor las palabras; las obras y los corazones están lejos de él, centrados en la ganancia.

El castigo (v. 12) es importante porque centra la atención en el tema más llamativo del oráculo: a la construcción de Jerusalén corresponde su destrucción, incluido el templo. Anuncia a estas personas la pérdida de lo que más quieren, el fracaso de sus esfuerzos. Lo que han edificado *(bonê ṣîyôn)* se volverá ruina. Miqueas no reacciona como Isaías, esperando una restauración de Jerusalén a través del derecho y la justicia (Is 1,21-26). Para él, la única solución es que no quede piedra sobre piedra. Porque, como decía 1,5, Jerusalén es el «altozano» *(bamôt)* de Judá, su lugar de perversión y de culto idolátrico, no a dioses paganos, sino al dinero. Altozano construido con la sangre de los pobres, defendido con falsas verdades [105]. Con esta amenaza radical terminan estos dos capítulos de Miqueas. Y podemos preguntarnos: ¿qué queda para el futuro? ¿Sólo desolación y breñas? La respuesta hay que buscarla en el primer oráculo (2,1-5): queda la esperanza de un nuevo reparto de la tierra, de una comunidal libre de ladrones y explotadores, de falsos sacerdotes y profetas, radicados en un

[105] Quienes no tenemos a Jerusalén en el centro de nuestros corazones difícilmente podemos captar la dureza casi blasfema del oráculo de Miqueas. Tendríamos que pensar en el Vaticano. Si alguien lo amenazase con la ruina absoluta pasaría por enemigo de Dios y de la Iglesia. Y, ante la posibilidad de que la basílica, los museos, el pequeño estado, quedase destruido en una guerra, nadie (sólo quizá un profeta) se atrevería a considerarlo justo castigo por culpa de sus moradores. Sin embargo, esto es lo que dice Miqueas a los dirigentes de Jerusalén: «por vuestra culpa». No por circunstancias imponderables ni por la crueldad de otros pueblos. Es cierto que el cristiano tiene una visión más compleja de la acción de Dios en la historia que la de Miqueas, pero sus palabras nos ayudan a no intentar sacar la mota del ojo ajeno olvidando la viga en el propio.

centro de poder, la capital. Miqueas es el más revolucionario de los profetas, abierto a una ilusión utópica. Su esperanza no se cumplió. Como indica Alt, con la invasión asiria del 701 los poderosos perdieron sus latifundios, pero éstos no pasaron a manos de los campesinos, sino de los filisteos. Jerusalén fue destruida, pero revivió. Y «la estirpe de los malvados» siempre tiene posibilidad de «levantarse y adueñarse de la tierra», como teme Is 14,21.

Sin embargo, el mensaje de Miqueas sigue vivo y, en comparación con el de profetas anteriores (Amós) o contemporáneos (Isaías), nos enseña cosas muy importantes:

a) Clarifica el grupo de los opresores, añadiendo a los que tienen el poder político, económico y judicial los que detentan el poder religioso: sacerdotes y falsos profetas. Isaías lo había sugerido, aquí se afirma sin lugar a dudas.

b) Clarifica la actitud de los opresores, que se presentan como hombres religiosos; conocen e invocan las tradiciones de fe, claman a Dios en los momentos de dificultad, confían en su presencia.

c) Concede gran importancia a los sentimientos internos (codicia, odio, amor, desprecio), convencido de que «del interior, del corazón, brotan las malas acciones».

d) Habla de los oprimidos con palabras concretas e imágenes vivas, mostrando una honda compasión por esta gente y un conocimiento cercano de sus problemas.

e) Atribuye una importancia capital a Jerusalén en el fenómeno de la opresión. Hasta el punto de que no basta con que desaparezcan los culpables, también la capital debe ser eliminada.

Antes de terminar con este bloque de oráculos deseo dejar claras dos cosas: 1) Los he presentado como síntesis de un largo discurso sobre las injusticias cometidas en Judá. Esto no significa que ocurriese así. Los capítulos 2-3 pueden ser resultado de una creación «literaria». Pero esto no modifica su mensaje, como tampoco el que se los considere independientes. 2) Aunque no se admita que 2,12-13 pertenece a los falsos profetas, el conjunto no varía de forma esencial.

B) *La denuncia en los capítulos 6-7*

El tema de la injusticia reaparece en los dos últimos capítulos del librito de Miqueas. Como ya indicamos al comienzo, algunos autores ponen en duda que procedan del mismo profeta estudiado anteriormente y los atribuyen a un profeta anónimo u homónimo del reino Norte. La teoría, defendida especialmente por Van der Woude, la rechaza Rudolph en su reciente comentario. Este debate no debe condicionar el análisis de los textos, cuyo valor se impone por sí mismo, al margen de autores y fechas de datación. Al final estaremos más capacitados para advertir las diferencias, si existen, entre estos capítulos y 2-3.

Antes de introducirnos en el análisis del capítulo 6, que es el que nos interesa especialmente, es útil esbozar el contenido de esta sección final. El capítulo 6 nos sitúa en el ámbito de un juicio. El primer oráculo (6,1-8) convoca a la naturaleza para que asista al pleito de Dios con su pueblo. Los beneficios divinos, presentados con suave reproche (3-5), provocan la generosidad de Israel, que intenta agradar a Dios. Pero sólo se le ocurre una manera de acercarse a él: mediante el culto (6-7). El profeta recuerda que el único camino, el más antiguo, es el que pasa por la justicia y la lealtad (8).

Y esto falla por completo: en Israel no hay justicia (6,9-16) ni lealtad (7,1-6). El primero de estos oráculos contiene un duro ataque contra la ciudad que se ha enriquecido a base de trampas en el comercio. Y el segundo refleja una situación en la que nadie puede fiarse de nadie, ni siquiera de las personas más íntimas. En estas circunstancias, lo único sensato es confiar en el Señor y esperar su salvación, como hace el profeta (7,7).

Hasta aquí, el juicio ha seguido el mismo proceso que advertimos en otros textos proféticos: ante la amenaza divina, el pueblo recurre al culto, pero Dios no lo acepta como escapatoria. La denuncia de la injusticia y de la falta de lealtad sigue justificando el castigo. Y éste se produce, como dan a entender los versos 8-9. Pero tiene lugar un cambio significativo. En el salmo final, el pueblo reconoce su pecado (8-10). Entonces Dios pronuncia un oráculo de salvación (11-13), al que sigue una súplica confiada (14-17) y la certeza del perdón (18-20).

Esta breve exposición del contenido no prejuzga el problema del origen de los distintos oráculos. Pudieron ser pronunciados en momentos muy distintos e incluso por personajes diversos. Pero, a nivel de redacción, ofrecen una imagen bastante coherente que no conviene perder de vista.

El análisis que sigue no pretende ser exhaustivo. Lo que nos interesa es el tema de la justicia. Por ello deberemos sugerir sólo algunos de los problemas que plantean los textos, sin detenernos en discutir las distintas teorías. Un complemento esencial, a todos los niveles, lo constituye la obra de B. Renaud *La formation du livre de Michée,* 289-382.

1. *¿Cómo responder a los beneficios de Dios?* (6,1-8) [106]

1 «Escuchad lo que dice [107] el Señor:
Levántate, llama a juicio a los montes [108],
que los collados escuchen tu voz.

[106] G. W Anderson, *A study of Micah 6,1-8:* ScotJT 4 (1951) 191-197; A. Deissler, *Micha 6,1-8. Der Rechtsstreit Jahwes mit Israel um das rechte Bundesverhältnis:* TrTZ 68 (1959) 229-234; Ph. Hyatt, *On the meaning of Micah 6,8:* ATR 34 (1952) 232-239; Th. Lescow, *Micha 6,6-8. Studien zur Sprache, Form und Auslegung.* Arbeiten zur Theologie 1,25 (Stuttgart 1966); H. J. Stoebe, *Und demütig sein vor deinem Gott:* WuD 6 (1959) 180-194; P. Watson, *Form Criticism and an Exegesis of Micah 6,1-8:* RestQ 7 (1963) 61-72; R. Zerfass, *«Es ist dir gesagt, Mensch, was du tun sollst» (Mi 6,8):* BiKi 25 (1970) 109-110.

[107] Basándose en los LXX, algunos añaden *haddabar:* «escuchad la palabra que dice el Señor» (Smith, Sellin, Lindblom, Lippl, Robinson, Weiser, George). No es necesario.

[108] La frase se puede entender en dos sentidos: *a)* convocatoria de los montes como testigos del juicio de Dios; para dejarlo más claro, algunos autores cambian *'et* en *'el*

2 Escuchad, montes, el juicio del Señor,
firmes [109] cimientos de la tierra:
el Señor entabla juicio con su pueblo,
pleitea con Israel.
3 Pueblo mío, *¿qué* te hice? *¿En qué* te molesté?
Testimonia contra mí [110].
4 Te saqué de la tierra de Egipto,
te redimí de la casa de esclavitud,
enviando por delante a Moisés, Aarón y María [111].
5 Pueblo mío, recuerda *lo que* maquinaba Balac, rey de Moab [112],
y *qué* respondió Balaán, hijo de Beor [113].
(Recuerda) [114] desde Acacias (Sittim) a Guilgal,
para que comprendas que el Señor tiene razón [115].

(Wellhausen, Nowack, Smith, Sellin, etc.), cosa que Rudolph considera innecesaria e injustificada (para él, *ʾet* = «en presencia de»); *b)* Dios entabla un juicio con los montes; es el único sentido válido de *ryb ʾet* (Renaud); en este caso, el v. 1 es independiente del 2, donde los montes aparecen como testigos; habría sido añadido más tarde, como relectura escatológica y cósmica: el juicio al pueblo de Dios se convierte en un juicio de la naturaleza. Esta segunda interpretación, aunque posible, parece algo forzada.

[109] Según Zorell, *ʾêtan,* como adjetivo, significa *semper fluens;* como sustantivo, *rivus fluens.* De la idea de riego permanente se pasa a la de estabilidad. En la misma línea interpretan el texto Rosenmüller, Renaud, Allen, Rudolph. Muchos siguen a Wellhausen cambiando *whʾtnym* en *whʾzynw:* «prestad oído, cimientos de la tierra»; como argumentos se aduce que el adjetivo sigue normalmente al sustantivo (sin embargo, en nuestro texto, *hʾtnym* se puede entender como sustantivo: Zorell, Rudolph), la presencia del artículo, que falta en «montes» del primer estico, y el paralelismo frecuente: «escuchad ... prestad oído» (Is 1,2.10; Os 5,1). Renaud piensa que se trata del cambio intencionado de una fórmula tradicional con vistas a desmitologizar cielo, tierra, montes, bajándolos de su pretendido rango divino al de simples creaturas.

[110] Tal es el sentido de *ʿnh bᵉ* (cf. 1 Sm 12,3): Rosenmüller, Renaud, Rudolph, etc. La traducción bastante frecuente: «respóndeme» (NBE, BJ, etc.) no tiene en cuenta un matiz importante en el contexto judicial en que nos encontramos.

[111] Muchos traducen «Aarón y María con él», cambiando el *ʿammî* del verso siguiente en *ʿimmô* para unirlo a esta frase. Ya que el *ʿammî* no conviene perderlo, podría restituirse un *ʿimmô* perdido por haplografía (Rudolph).

[112] El título «rey de Moab» lo omiten Smith, Sellin, Weiser, Deissler, Vuilleumier y otros como glosa, por motivos métricos y para encontrar un sentido claro a 5b. Véase notas siguientes.

[113] Los autores anteriores omiten el título «hijo de Beor», cambiando en *(bᵉ)ʿobrᵉka* o *wattaʿabor:* «cuando pasabas» de Sittim a Guilgal. Estos cambios son difíciles de conciliar con el texto consonántico.

[114] Rudolph: «piensa en el paso de Sittim a Guilgal», leyendo *bîn ʿabôr,* perdido por halografía con *ben-bᵉʿôr.* Una lectura parecida se encuentra en Rinaldi-Luciani, *I profeti minori: bîn ʿobrᵉka:* «pensa al tuo passagio», pero sustituyéndola por el título «hijo de Beor». Si no se acepta la propuesta de Rudolph, «desde Sittim a Guilgal» dependería de «recuerda» *(zᵉkar)* a comienzo del v. 5, lo cual resulta duro. En cualquier caso, el sentido es el mismo. Lo que no parece justo es omitir «de Sittim a Guilgal» (Wellhausen, Nowack, Sellin); elimina un dato básico de las tradiciones, que no sólo abarcan éxodo y desierto, sino también el asentamiento en Palestina.

[115] Esta frase se traduce generalmente: «para que comprendas los actos salvíficos de Dios». La expresión *ṣidqôt Yhwh* aparece también en Jue 5,11: «celebrad las victorias del Señor» (refiriéndose a la batalla contra Sísara) y 1 Sm 12,7: «los beneficios que el Señor os hizo a vosotros y a vuestros padres» (que se concretan en la liberación de Egipto, envío de Moisés y Aarón y asentamiento en Palestina, además de otros poste-

6 —¿Con *qué* me presentaré al Señor,
inclinándome al Dios del cielo?
¿Me presentaré con holocaustos,
con becerros añojos?
7 ¿Aceptará el Señor un millar de carneros
o diez mil arroyos de aceite?
¿Le ofreceré mi primogénito por mi culpa
o el fruto de mi vientre por mi pecado?
8 —Hombre, ya te ha explicado [116] *qué* está bien,
qué desea el Señor de ti:
que practiques el derecho,
ames la bondad
y seas atento con tu Dios» [117].

La pregunta: ¿qué quiere Dios, culto o justicia?, había preocupado a profetas anteriores: Amós, Oseas, Isaías. El autor de este magnífico texto vuelve a plantearla, pero abordándola de forma distinta (más instructiva, menos hiriente) y explicitando la respuesta. A propósito de estos versos se han debatido su unidad [118], autenticidad [119] y género literario [120]. Prescindo momen-

riores). Este último texto es muy interesante porque se desarrolla también en un ambiente de juicio: «Poneos en pie, que voy a juzgaros *(špṭ)* en presencia del Señor, repasando todos los beneficios...». Confirma las coincidencias que otros autores han detectado entre Miq 6,1-8 y la teología deuteronómica/deuteronomista. Por consiguiente, la traducción propuesta por estos autores parece válida. Sin embargo, ya que en este caso no se trata de «recordar» ni «repasar», sino de «comprender» *(ydʿ)*, es importante tener presente el matiz que propone Alonso Schökel en la traducción de la NBE. En contexto de juicio, *ṣidqôt Yhwh* podría significar que «el Señor lleva toda la razón». Esto es lo que debe captar el pueblo, en vez de quejarse o mostrarse desagradecido (v. 3). Este sentido encaja bien en el contexto y prepara el verso siguiente.

[116] Sujeto impersonal, se sobrentiende Dios. No es preciso cambiar en *huggad* (Wellhausen, Nowack, Marti, Guthe, Duhm, etc.).

[117] La traducción habitual es: «y que camines humildemente con tu Dios», basándose en Prov 11,2, donde *ṣᵉnûʿîm* se opone a *zadôn,* «soberbia»: «Donde entra la insolencia *(zadôn),* entra el baldón; pero la sensatez acompaña a los humildes *(ṣᵉnûʿîm).* Sin embargo, ya J. D. Michaelis propuso entender nuestro texto en el sentido: «elaborare eundo cum Deo, id est, sollicite et caute coram Deo ire» (Suppl. p. 2111, citado por Rosenmüller). En esto coincide con la interpretación de la Vulgata y de Theodoción —en la misma línea se orientan los estudios de Stoebe y Hyatt—, aceptada por Renaud, Rudolph y Allen, entre otros. En la práctica, como indico en el comentario, no existe gran diferencia entre «caminar humildemente con Dios» y «mostrarse atento con él». Lástima que la traducción castellana no pueda reproducir el doble matiz de *hlk:* «caminar» y «comportarse».

[118] Prescindiendo de otras teorías, algunos separan los versos 1-5 de 6-8 (Smith, Robinson, Westermann, Lescow). Son muchos más quienes defienden la unidad del pasaje. Cf. el detenido estudio de Renaud, 301ss.

[119] Las opiniones difieren mucho. Desde quienes lo atribuyen a Miqueas (últimamente Rudolph) hasta quienes lo atribuyen a un autor del siglo IV o III a. C. (Hyatt). La referencia al sacrificio de primogénitos hace que muchos lo daten en la época de Manasés (cf. 2 Re 21,6), sin excluir que proceda de Miqueas en una etapa tardía de su vida. Otros piensan en un profeta anónimo del siglo VIII (Van der Woude, Burkitt) o posterior, aunque preexílico (Willi-Plein, Renaud). Sobre el tema, cf. Renaud, 323-326.

[120] Al tratar este tema es frecuente limitarse a unos versos, perdiendo la visión de conjunto. Con respecto a 6,1-5, Boecker lo considera un «discurso de defensa»; Lescow,

táneamente del problema de la autenticidad. En cuanto a la unidad, parece clara y bastaría tener presente esos siete *qué (mâ)* que mueven la dinámica del texto. Uno recuerda las palabras de san Juan de la Cruz: «un no sé qué que queda balbuciendo», si bien en nuestro texto el *qué* atraviesa distintos matices de sorpresa, rencor, defensa, interrogación angustiosa, respuesta firme. Separar los versos 1-5 de 6-8 significa destruir el texto, matarlo a mitad del camino de su vida.

En cuanto al género literario, la teoría más convincente parece la de Renaud: «Miq 6,1-8 es una composición original del profeta. Este ha reutilizado de forma libre y flexible formas literarias diversas: elementos de la requisitoria de alianza para los versos 1-5 y la *torah* sacerdotal para los versos 6-8» [121]. Como indica el mismo Renaud, es también interesante tener en cuenta los elementos que detecta N. Lohfink en lo que él llama «demostración» (Beweisführung) [122]: el primero evoca los hechos de la historia de la salvación (introducidos con el verbo *zkr,* «recuerda»); el segundo saca las conclusiones a nivel de fe *(ydʿ,* «reconoce»); el tercero, las consecuencias prácticas *(šmr,* «observa», «cumple»). De este esquema, que sólo se conserva íntegro en Dt 8,2-6 y 9,4-7, los dos primeros elementos se hallan claros en Miq 6,3-5 y con los mismos verbos. El tercero podemos entreverlo en el v. 8.

Pasemos al texto. Tras convocar a la naturaleza como testigo (vv. 1-2; cf. nota 108), Dios interroga al acusado. Curiosamente, no le pregunta qué ha hecho, sino qué te he hecho. La conducta del pueblo da a entender que tiene algo contra Dios. Esto permite, por contraste, recordar los beneficios pasados. No es una enumeración exhaustiva, al estilo de algunos salmos, pero recuerda momentos capitales: liberación de Egipto, ayuda a través de Moisés, Aarón y María, amenaza de Balac y bendiciones de Balaán, marcha desde Sittim a Guilgal. En pocas palabras, tenemos las ricas tradiciones del éxodo, marcha por el desierto y asentamiento en la tierra prometida. El pueblo no tiene motivos de queja contra Dios. Al contrario, debe «reconocer» que Dios lo salvó o, en la interpretación judicial, que Dios lleva razón en el proceso entablado con Israel. El Señor es inocente, el pueblo culpable (cf. nota 115).

un «discurso de apelación». A partir de Begrich es frecuente clasificar 6,6-8 como «torá litúrgica». Si se tiene en cuenta la unidad de 6,1-8, lo mejor es clasificarlo dentro del esquema de un «pleito» *(ryb),* o requisitoria profética tras la ruptura de la alianza, como lo ha clasificado J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique,* 42-45, con la estructura siguiente: I) *Orden* de Yahvé a su enviado para que entable el proceso (v. 1). *Convocatoria* dirigida a los testigos cósmicos; II) *Interrogatorio* (v. 3); III) *Recuerdo histórico de los beneficios de Yahvé* (vv. 4-5); IV) *Ofrecimiento de sacrificios compensatorios y reconocimiento de culpabilidad* (vv. 6-7); V) *Decreto positivo* que determina las verdaderas exigencias de Yahvé (v. 8). Una crítica a la postura de Harvey, que reconoce, sin embargo, sus méritos, en Renaud, 310-313. Sobre todo el problema del género literario, 305-315.

[121] *La formation,* 314.

[122] Cf. *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zur Dtn 5-11* (Roma 1963).

En cualquier hipótesis, Israel reconoce su culpa y su pecado [123], desea presentarse ante Dios. Pero sabe que «nadie se presentará ante mí con las manos vacías» (Ex 34,20). Y esto da pie al profeta para sugerir los dones más variados y costosos. Las tres preguntas (6b-7) suponen un esfuerzo creciente. La primera, referente a holocaustos y becerros añojos, supone algo importante y valioso, pero al alcance de cualquier israelita, al menos del medianamente rico. La segunda, sobre millares de carneros y miríadas de arroyos de aceite, es algo que cae fuera de las posibilidades del individuo; sólo el pueblo en su totalidad, y en momentos de gran riqueza, puede permitirse algo semejante. De Salomón se cuenta que ofreció en el altar de Gabaón mil holocaustos (1 Re 3,4) y, con motivo de la dedicación del templo, «veintidós mil bueyes y ciento veinte mil ovejas» (1 Re 8,63). La exageración es manifiesta, pero el profeta parece inspirarse en este hecho para sugerir una ofrenda gigante, acompañada de esos torrentes inagotables de aceite. La tercera pregunta va más adelante. Hay algo que no depende de las condiciones económicas del individuo o del pueblo, pero que supone el máximo sacrificio: la ofrenda del primogénito. Renunciar a las esperanzas e ilusiones depositadas en el primer hijo para conseguir el beneplácito de Dios. Es imposible ofrecer más.

Sin embargo, para el profeta no se trata de ofrecer más, sino de ofrecer algo distinto, que pasa desapercibido a la persona obsesionada por el culto. Ese algo, que es lo «bueno» [124], lo que «Dios desea», no es ninguna novedad. Ha sido comunicado al hombre hace tiempo [125] y se concreta en tres cosas: practicar la justicia *(mišpaṭ)*, amar la fidelidad *(ḥesed)* y mostrarse atento con Dios. Antes de analizar más detenidamente estas exigencias algo debe quedar claro: lo que el Señor desea no es que el hombre o el pueblo le ofrezcan cosas o seres queridos, sino que se entregue a sí mismo.

La bina «derecho-bondad» *(mišpaṭ-ḥesed)* la encontramos también en Os 12,7; Jr 9,23 (unida a *ṣᵉdaqâ);* Sal 101,1. En la práctica coincide con la bina «derecho-justicia» *(mišpaṭ-ṣᵉdaqâ),* bastante frecuente (Am 5,7.24; 6,12; Is 12,21; 5,7; 28,17; Sal 33,5; 72,2; 89,15; 97,2; 99,4; Prov 8,20; 16,8; 21,3).

[123] En este punto disiento de Renaud, cuando afirma que en Miq 6,1-8 «falta la declaración de culpabilidad» *(La formation,* 313). Es cierto que no se encuentra en boca del juez ni del acusador, pero el hecho lo reconoce el pueblo al hablar de «mi culpa» y «mi pecado». Aferrarse a esta diferencia de matices significa encorsetar a los autores bíblicos en un esquema y unas expresiones inamovibles.

[124] Von Rad habla en este contexto de un «concepto universal del bien» (Allerweltsbegriff des Guten) en *Teología del AT* II, 232. Lescow estudia detenidamente el tema en las páginas 34-45 de su obra (cf. nota 106); según él, no se trata de un concepto genérico; lo que está en juego es el mismo Dios y también el hombre.

[125] Según Lescow, *op. cit.,* 23s, *higgîd* sería un término técnico para referirse a la predicación profética. Mays lo sigue con ciertas dudas *(Micah,* 141). Willis y Rudolph se oponen a esta idea. Beyerlin, *Die Kulttraditionen,* 51, cree que esta fórmula se refiere a la proclamación de la ley anfictiónica en el culto, citando Dt 4,13; Sal 147,19. Allen está de acuerdo con él. Weiser piensa en «la autorrevelación de Dios en la época mosaica» (ATD 24, 281), ya que el profeta hace referencia a dichas tradiciones. Prescindiendo de considerar *higgîd* término técnico, todas estas teorías tienen aspectos válidos, aunque los profetas juegan un papel primordial en la proclamación de la voluntad de Dios y la defensa del «bien».

Aunque el concepto de *mišpaṭ* es bastante amplio, en estos casos podemos referirlo, en sentido objetivo, al «derecho», las normas que rigen el recto ordenamiento de la sociedad. Pero la exigencia de «practicar el derecro» va más allá del puro cumplimiento de las leyes; supone un compromiso con el prójimo, especialmente con el más necesitado. «No es sólo cumplir los mandamientos, sino establecer con el prójimo una relación conforme al ideal de la alianza establecida por Dios» [126]. «La primera de las exigencias divinas se orienta a la comunidad humana (...). *Justicia* es la palabra clave usada tantas veces por los profetas para sintetizar esta obligación social. Abarca y supera una serie de preceptos negativos, tales como la prohibición de oprimir, perjurar, sobornar. Exige un sentido de responsabilidad con los miembros más débiles de la sociedad para que no queden marginados. Insiste en los derechos de los otros; requiere un instinto de preservación *social*» [127].

Este matiz de superación de lo puramente jurídico lo expresa más aún la segunda exigencia: «amar la bondad» *(ʾhb ḥesed)*. Esta expresión no se usa en ningún otro texto del AT, pero nos recuerda la actitud de Dios, «rico en bondad» *(rab-ḥesed:* Nm 14,18; Jl 2,13; Jn 4,2; Sal 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17), «rico en bondad y fidelidad» (Ex 34,6; cf. Ex 34,7). Con razón se puede hablar de «la bondad del Señor» (1 Sm 20,14; Sal 33,5; 103,17), «la bondad de Dios» (2 Sm 9,3; Sal 52,3.10).

La traducción de *ḥesed* es muy discutida, porque los autores coinciden en que ninguno de nuestros términos modernos abarca todo el contenido de la palabra hebrea [128]. Se ha propuesto «bondad», «misericordia», «fidelidad», «lealtad». Y se subrayan matices distintos. Glück insiste en la relación de este término con la alianza [129]. Jacob lo acepta, pero aclara que *ḥesed,* en ocasiones, va más allá de la alianza [130]. Guillet precisa que *ḥesed* no es un sentimiento y que casi siempre va unida al verbo «hacer»; «se trata, pues, de un comportamiento complejo, hecho de respeto, benevolencia, generosidad y fidelidad» [131]. Bastantes autores indican que *ḥesed* es la actitud interna que posibilita la práctica del derecho (Wolff, Lescow, Weiser, etc.).

[126] Renaud, *op. cit.,* 298.

[127] Allen, NICOT, 372s.

[128] Así lo reconocen Stoebe, art. *ḥesed,* en THAT I, 600-621, y K. D. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry,* Harvard Semitic Monographs 17 (Missoula 1978). Desde la obra fundamental de Glueck, que cito en la nota siguiente, se ha discutido mucho el sentido y las implicaciones del término. Cf. W. F. Lofthouse, *Hen and ḥesed in the Old Testament:* ZAW 51 (1933) 29-35; N. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT* (Londres 1944) 94-130; U. Masing, *Der Begriff ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch,* en *Hom. a J. Köpp* (Holmiae 1954) 27-63; F. Asensio, *Misericordia et Veritas. El ḥesed y ʾemet divinos, su influjo religioso-social en la historia de Israel,* Analecta Gregoriana 48 (Roma 1949); H. J. Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes Häsäd im AT:* VT 2 (1952) 244-254; A. Jepsen, *Gnade und Barmherzigkeit im AT:* KuD 7 (1961) 261-271. Un resumen del debate, en la obra de Sakenfeld, citada al comienzo, pp. 1-13.

[129] *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch* (Berlín 1927).

[130] *Théologie de l'AT* (Neuchâtel ²1968) 82-86.

[131] *Thèmes bibliques* (París 1950) 43ss.

Según Zobel[132], *ḥesed* tiene tres aspectos constitutivos: implica actividad, sentido comunitario y estabilidad. En primer lugar, «no se refiere sólo a un sentimiento humano, incluye siempre la acción que acompaña a ese sentimiento. Mantiene la vida o la favorece. Es compromiso con el hombre afectado por una desgracia o una necesidad. Es muestra de amistad o de compasión. Persigue el bien, no el mal». El segundo rasgo es el sentido comunitario: «el *ḥesed* se muestra siempre a otro hombre, o bien otro hombre pide y espera *ḥesed* (...); originariamente, *ḥesed* pertenece al ámbito de la comunidad familiar o tribal». Esto explica su tercer rasgo, la estabilidad y el hecho de que *ḥesed* aparezca a menudo vinculado a *'emet,* «fidelidad». «Esta relación primitiva explica muy bien el paralelismo posterior de *ḥesed* y *mišpaṭ* La mejor manera de que la bondad cumpla su función de mantener y favorecer la vida, fortaleciendo con ello la comunidad, es que se oriente de acuerdo con ciertas normas comunitarias, formuladas en los *mišpaṭîm,* y se deje instruir por ellas».

Estas aclaraciones son necesarias, pero tengo la impresión de que los exegetas poseemos el don de complicar lo sencillo. Miqueas se limita a decir «ama la bondad», y da por supuesto que sus oyentes lo entienden sin más discusiones. Quien no capta el sentido de la frase se parece al escriba del evangelio que, queriendo justificarse, pregunta quién es su prójimo (Lc 10, 29). En este caso exigiría una explicación de qué es *ḥesed,* el número de veces que se emplea en la Escritura, sus sinónimos y antónimos. Los escrituristas caemos en la trampa de explicárselo. Más nos valdría repetir la parábola del buen samaritano y terminar diciendo: «Anda, haz tú lo mismo». Esto es «amar la bondad».

Uniendo estas dos exigencias con las palabras anteriores de Miq 6,1-8 debemos añadir que todos los beneficios de Dios al pueblo: liberación de Egipto, salvación a través de Moisés y sus hermanos, protección en el desierto, bendición, paso del Jordán, entrada en Palestina, surgen del deseo divino de que su pueblo goce de libertad, de unas leyes y una tierra. Cuando se desprecia el derecho y la bondad se destruye el plan de Dios. Por el contrario, cuando se practica el derecho y se ama la bondad, se continúa su obra salvífica. Esto es lo más grande que el hombre puede ofrecer al Señor: toda su vida, su actividad, sus sentimientos, al servicio de sus planes.

Como indican muchos comentaristas, estas dos exigencias de nuestro texto coinciden con lo dicho por otros profetas y no supone ninguna novedad. Pero aquí encontramos una tercera exigencia, que se refiere al comportamiento del hombre con Dios. En la nota 117 hemos indicado las dos posibles interpretaciones de la frase, que en el fondo no difieren mucho. «Caminar humildemente con tu Dios» y «mostrarte atento con tu Dios» coinciden en la práctica. Sólo quien reconoce con humildad su condición de criatura es capaz de vivir pendiente del Señor, adoptando la postura que describe un salmo:

[132] Art. *ḥesed,* en TWAT III, 48-71, cf. 56s.

«Como están los ojos de los esclavos fijos en las manos de sus amos,
como están los ojos de la esclava fijos en las manos de su señora,
así están nuestros ojos fijos en el Señor, Dios nuestro» (Sal 123,2).

Sólo que no se trata en este caso de esperar la salvación, como en el salmo, sino de «caminar» *(hlk)*. Antes ha preguntado el pueblo cómo puede «acercarse» *(qdm)* al Dios Altísimo e «inclinarse» *(kpp)* ante él. El profeta sustituye estos dos movimientos por otro distinto: «caminar». No es un acto, sino una actitud, un comportamiento, lo que Dios quiere del hombre. Y esta postura humilde y atenta la tiene el pueblo cuando pone en práctica el derecho y ama la bondad. De hecho, no se trata de tres exigencias distintas: cumpliendo las dos primeras es como se está en contacto con Dios, no de forma ocasional, sino permanente.

* * *

Los dos oráculos que siguen nos recuerdan el desarrollo del capítulo 5 de Isaías. La canción de la viña expone lo que Dios busca en su pueblo («derecho, justicia») y lo que encuentra («asesinatos, lamentos»). Los «ayes» posteriores lo explicitan. Algo parecido ocurre aquí. El profeta expone los deseos de Dios: practicar el derecho, amar la bondad. Pero no existe nada parecido. La capital se enriquece a costa de robos y fraudes, su único derecho son «las leyes de Omrí» (6,9-16). Y tampoco se encuentra atisbo de bondad y lealtad, ni siquiera entre los seres más queridos (7,1-6).

2. *La guarida de ladrones* (6,9-16)

9 «¡Oíd! El Señor llama a la ciudad (...) [133].
Escuchad, tribu y asamblea de la ciudad [134].
10 ¿Voy a tolerar [135] el *bat* [136] falseado (tesoros injustos) [137],
el *efá* exiguo e indignante?

[133] La frase *wᵉtûšîyâ yirʾeh šᵉmeka* desconcierta a todos los comentaristas. Parece una glosa marginal al v. 8, donde también estorbaría.

[134] Leyendo *ûmôʿed haʿîr,* corrección bastante aceptada desde Wellhausen (la restitución de *haʿîr* se basa en los LXX). Más discutible, la lectura propuesta por Willi-Plein: «y cualquiera que se reúne en la ciudad» *(ûmî yiwwaʿad haʿîr)*. Otros dan a *maṭṭeh* el sentido frecuente de «bastón», refiriéndolo al castigo divino (Rosenmüller, Sellin, Rudolph). Este último traduce: «Escucha qué clase de bastón es, y quién lo ha decidido así», leyendo *mammaṭṭeb* (haplografía del *mem)*. Resulta bastante rebuscado. Jepsen: «escucha, tribu que gobierna la ciudad» *(môʿîd haʿîr),* en ZAW (1938) 100, y VT 18 (1968) 44s.

[135] Leyendo *haʾeśśah* con Duhm, Lindblom, Sellin, Vuilleumier, Renaud. El paralelismo con la frase siguiente requiere un verbo en primera persona. Otros leen *haʾeššeh,* «¿puedo olvidar?», con Wellhausen.

[136] Cambiando *bayt* en *bat* con Duhm, Renaud, Rudolph, Allen. El paralelismo con *efá* lo sugiere. Renaud explica el texto actual como referencia al palacio de Ajab, que sería «la casa del malvado»; relectura inspirada en el v. 16.

[137] Al cambiar *bat* en *bayt* pareció necesario aclarar en qué consistía el pecado: en la acumulación de tesoros injustos.

11 ¿Voy a absolver [138] las balanzas con trampa
y una bolsa de pesas falsas?
12 Sus ricos [139] están llenos de violencia,
sus habitantes [140] mienten,
tienen en la boca una lengua embustera [141].
13 Pues yo comenzaré [142] a golpearte,
a devastarte por tus pecados.
14 Comerás y no te saciarás, se adueñará de ti la debilidad [143],
si apartas [144] algo no lo pondrás a salvo
y lo que se salve lo entregaré a la espada.
15 Sembrarás y no segarás,
pisarás la aceituna y no te ungirás con aceite,
pisarás la uva, y no beberás vino.
16 Se observan [145] los decretos de Omrí

[138] Leyendo piel *haʾazakkeh* con Oort y otros. TM: «¿Soy yo inocente?» (Qal) es irreconciliable con el contexto.

[139] Algunos intentan salvar *ʾašer* interpretándolo como conjunción (Rosenmüller, Rudolph), pero el resultado no satisface. Quienes buscan un antecedente al pronombre trasladan con frecuencia el v. 12 después del 9 (Marti, Sellin, Lippl, Robinson, Nötscher, George, Weiser, Vuilleumier). Si no se quiere aceptar este cambio (que no es ninguna locura), lo mejor es suprimir *ʾašer* como falsa dittografía de *ʿăšîrèha* (Lindblom, Schwantes, Renaud, Allen).

[140] Mantengo la traducción habitual, pero es interesante la propuesta de Gottwald de interpretar *yošbèha* como «su clase alta» (cf. *The Tribes of Yahweh,* 519).

[141] No hay motivo para omitir esta frase como glosa, procedimiento bastante frecuente.

[142] Leyendo *haḥillôtî* con las versiones antiguas y la mayoría de los modernos.

[143] Traducción hipotética. Lit.: «tu debilidad dentro de ti»; éste es el sentido que da Zorell a *yešaḥ;* parecido BDB («emptiness»). Pero el término desconcertó ya a los traductores antiguos: «disentería» (Syr), «enfermedad» (Tg), «humiliatio» (Vg). Rudolph da a la frase un sentido parecido al nuestro leyendo *wᵉyeš yešaḥ:* «el hambre te atormentará continuamente» (relacionando *yešaḥ* con la raíz árabe *wḥš,* que en cuarta conjugación significa «estar hambriento»). Esta idea de que *yešaḥ* significa «hambre» se encuentra ya en Ewald. Ehrlich cree que *yešaḥ* se usa despectivamente para referirse al semen viril *(Randglossen,* 5,288); con unos pequeños cambios da a estas palabras y las siguientes el sentido: «aunque ella (la mujer israelita) reciba en su interior tu inmundicia, no dará a luz, y si da a luz lo entregaré a la espada». Pope piensa que la teoría de Ehrlich es la correcta, aduciendo la relación entre el tema del hambre y el de la fecundidad en otros textos del Antiguo Oriente (cf. M. H. Pope, *The Word šḥt in Job 9,31:* JBL 83 [1964] 269-278, espec. 270s y nota 4). También la acepta Mays, que traduce: «Semen into your womb you will take and not bring forth». Allen, que sigue a Tur-Sinai sin citarlo, da a *yešaḥ* el sentido de «niño»: «te esforzarás por sacar el niño que llevas en tu vientre, pero no darás a luz». En cuanto a Renaud, trata *yšḥk* como forma del verbo *šḥh,* «te humillarán», considerando esta palabra una glosa independiente del resto. Otros cambios e hipótesis pueden verse en Renaud, *op. cit.,* 331-334. Adviértase también que 14aᵇb interrumpe la serie «comerás y no... sembrarás y no... pisarás y no». Esto hace que bastantes autores cambien el orden de los versos, aunque las propuestas son distintas.

[144] Los masoretas relacionan esta forma verbal con lo que sigue. Bastantes lo hacen con lo anterior, trasladando el *atná,* omitiendo el *waw* y vocalizando *tassig/tassîg.* Sobre los distintos sentidos que atribuyen al verbo, véase nota precedente y Renaud.

[145] Muchos cambian en *wattišmor,* «observas» (Syr Tg Vg) desde Wellhausen.

y todas las prácticas de la Casa de Ajab
y seguís [146] sus consejos.
Así que la [147] entregaré a la devastación,
sus habitantes al oprobio,
y tendréis que soportar [148] la afrenta de mi pueblo» [149].

Este oráculo presenta tales dificultades textuales (sobre todo por lo que respecta a cambios de género y persona: masculino, femenino, singular, plural), que se ha prestado a omisiones y cambios de orden en algunos versos, e incluso a la propuesta de considerarlo fusión de dos oráculos distintos (Elliger en BHS). Omitir es una postura muy cómoda para ser tomada en serio. La distinción de dos oráculos crea más problemas de los que resuelve. A pesar de las dificultades, los autores más recientes se inclinan a ofrecer una versión total, con los cambios imprescindibles (así Renaud, Rudolph, Allen; Mays con cambios de orden en algunos versos).

La estructura y contenido son, a pesar de todo, bastante claros. El oráculo denuncia a una ciudad, la capital sin duda [150], por los robos y fraudes que se cometen en la actividad comercial. Tras la invitación a escuchar (v. 9), encontramos la denuncia del pecado (vv. 10-12) y el anuncio del castigo (vv. 13-15). El verso final (16) repite estos dos elementos.

Es difícil saber a quién se dirige el profeta. Es cierto que Dios habla «a la ciudad». Pero esto no aclara mucho. La frase siguiente ayuda algo más. Si la traducción «tribu y asamblea de la ciudad» es correcta, lo normal es que se refiera a Judá y al pueblo que se reúne en Jerusalén (cf. Is 33,20: «Sión, ciudad de nuestras asambleas»). Sin embargo, lo que esperamos por el resto del oráculo es una llamada de atención, no a todos los habitantes de manera indiscriminada, sino a los responsables de las injusticias. En este sentido puede ayudarnos Nm 16,2, donde se habla de «doscientos cincuenta hombres, jefes de la asamblea, escogidos para su cargo y de buena reputación». No sabemos si durante la época monárquica funcionaba en Jerusalén una asamblea de este tipo; más bien deberíamos pensar lo contrario.

[146] Otros leen singular «sigues» *(wattelek)* a causa del *'otka* posterior.

[147] Ya que luego se habla de «sus habitantes», parece necesario cambiar *'otka* en *'otah*.

[148] Otros cambian en singular: «tendrás que soportar» *(tiśśa')* unificando con lo anterior.

[149] La mayoría de los comentaristas sigue a los LXX leyendo plural *'ammîm* (haplografía del *mem*): «la afrenta de las naciones». Leído de esta forma, el texto de Miq 6,16b$_b$ sería la contrapartida de lo que anunciará más tarde Ez 36,15: «no tendréis que soportar más la afrenta de las naciones». Sin embargo, resulta curioso que autores como Rudolph, que admiten la autenticidad del oráculo, realicen este cambio. El TM ofrece una idea muy en consonancia con la mentalidad de Miq 2,1-5: el castigo de los poderosos se verá refrendado por la burla de los pobres. Ya hemos visto que en Miq 2-3 *'ammî* no se refiere al pueblo de Dios en su totalidad, sino a los maltratados y explotados. Quienes admiten la autenticidad del oráculo deberían aplicar aquí el mismo criterio y mantener el texto hebreo.

[150] No sabemos con certeza de qué capital se trata. Basándose en el v. 16, que menciona a Omrí y Ajab, algunos piensan en Samaría (San Jerónimo, Van Hoonacker, Lindblom, Van der Woude). La mayoría cree que se trata de Jerusalén.

Por eso, con carácter hipotético, ofrezco otra interpretación. En Sal 74,4 *mô‘ed* se refiere al templo [151]. Y *maṭṭeh,* que además de tribu significa también, y originariamente, «vara, bastón», puede adquirir el valor de «cetro» [152]. Es posible que la traducción correcta de 9b sea: «Escuchad, cetro y templo», con una clara advertencia a quienes tienen la responsabilidad política y religiosa. Estos toleran toda clase de robos y fraudes. Pero Dios no puede hacer lo mismo.

Las dos preguntas de los versos 10-11 se refieren a las trampas en el comercio, tema que nos resulta conocido por Am 8,5; Os 12,8. Se falsean las medidas de líquidos *(bat)* y sólidos *(efá),* las balanzas y las pesas. Y esto Dios no puede tolerarlo, como afirma la antigua sabiduría de Israel:

«El Señor aborrece las balanzas falsas
y le gustan las pesas exactas» (Prov 11,1).
«Pesas desiguales, medidas desiguales:
las dos cosas aborrece el Señor» (Prov 20,10).
«El Señor aborrece pesas desiguales,
no es buena la balanza falsa» (Prov 20,23).

También las leyes insisten en lo mismo: «No guardarás en la bolsa dos pesas: una más pesada que otra. No tendrás en casa dos medidas: una más capaz que otra. Ten pesas cabales y justas, ten medidas cabales y justas. Así prolongarás tu vida en la tierra que va a darte el Señor, tu Dios, porque quien practica el fraude es abominable ante el Señor» (Dt 25,13-16). «No daréis sentencias injustas ni cometeréis injusticias en pesos y medidas. Tened balanzas, pesas y medidas exactas» (Lv 19,35-36). Este último texto es interesante porque une la injusticia en los tribunales con la injusticia en el comercio. Y es posible, como piensan bastantes autores, que Miq 6,12 se refiera a los falsos testimonios y perjurios. En este caso, los ricos no serían sólo los comerciantes, sino todos los que se aprovechan del mal funcionamiento de la justicia. Sea como sea, estas personas «están llenas de violencia». Amós había dicho que «atesoran violencia y crímenes en sus palacios». Así se enriquecen, pero a costa de los pobres. Por consiguiente, «sus habitantes» (v. 12) no podemos referirlo a todos los jerosolimitanos. La mayoría de ellos son víctimas del fraude. Gottwald no va descaminado cuando traduce *yošbèha* por «su clase alta» (cf. nota 140).

Este texto, comparado con los de los capítulos 2-3 parece tratar una cuestión secundaria. El latifundismo, el robo de casas, la expulsión de mujeres de su hogar, la venta de niños como esclavos, la opresión cruel del pueblo, la corrupción de todos los poderes, impresionan más. Sin embargo, Miq 6,9-16, como Am 8,4ss, tratan un tema capital para los pobres. Aterriza a la vida diaria, al pan nuestro de cada día. Con brevedad y sencillez evoca la tragedia de los humildes y plantea el problema de su subsistencia.

[151] «Festort» traduce Kraus, *Psalmen* BK XV/1. El verso anterior deja este sentido totalmente claro.

[152] También Jepsen, que lee *maṭṭeh mô‘id ha‘ir:* «clan que rige la ciudad», ve aquí una referencia a la casa real.

Por eso no debe extrañarnos lo duro del castigo. Las frases paralelas: «comerás y no te saciarás, sembrarás y no segarás, pisarás la aceituna y no te ungirás con aceite, la uva, y no beberás vino» parecen reflejar algo sin relación con el pecado. Esperaríamos más bien el fracaso de la actividad comercial. Sin embargo, el texto sugiere que los comerciantes ricos son también ricos propietarios de tierras, olivares y viñedos. Es lo normal en una sociedad agrícola. El producto de sus tierras es lo que venden con engaño, el producto de sus tierras perderán.

Algunos autores piensan que esta amenaza se completó posteriormente con la segunda parte del v. 14: al castigo del hambre se añadió el de la guerra («lo entregaré a la espada»), con referencia explícita al destino de Jerusalén el año 586. Esta misma relectura exílica se podría detectar en el v. 16: *š^{e}raqâ* («oprobio») sólo vuelve a aparecer en 2 Cr 29,8 y seis veces en Jeremías (19,8; 25,9.18; 51,37; 18,16 en plural), siempre unido con *šammâ,* igual que en nuestro texto; *šammâ* también es típico de Jeremías, donde se usa 22 veces; lo mismo ocurre con *ḥerpâ* (12 veces en Jr, 7 en Ez, frecuente en los salmos). Los argumentos parecen bastante serios. En tal caso, el redactor final ha utilizado el oráculo para explicar la catástrofe de Jerusalén a partir de las injusticias en el comercio, lo cual resulta realmente curioso y único. Ez 22,23-31 justifica la cólera de Dios contra la capital aduciendo también las injusticias, pero con una gama más amplia, al estilo de Miq 3,9-12.

El oráculo podría haber terminado con el v. 15. El 16, que repite acusación y condena, pudo tener una existencia independiente [153]; al añadirse aquí pretende comparar la situación de Jerusalén con la de Samaría, una de las mayores ofensas para oídos judíos. Omrí y Ajab, tan aborrecidos por los del Sur, han sido en realidad sus modelos. En vez de «caminar atentamente con Dios» han «seguido» *(tlkw)* sus consejos. No sabemos con exactitud a qué se refiere la fórmula «decretos de Omrí». ¿Permitió este rey en la capital que fundó, Samaría, unas normas comerciales injustas o toleró el enriquecimiento fraudulento de los comerciantes? Es pura hipótesis, aunque cuadra bien con el contexto de Miq 6,9-16. En cuanto a las «prácticas de la Casa de Ajab», no se refiere en este caso a la idolatría («procedió de manera abominable, siguiendo a los ídolos»: 1 Re 21,26); el autor piensa más bien en sucesos como el de la viña de Nabot. Esta mención final a dos reyes del Norte sugiere que no es muy descaminado aplicar el v. 9 a la monarquía del Sur, como hemos propuesto.

3. *La deslealtad como sistema* (7,1-6).

1 «¡Ay de mí!
Me sucede como al que rebusca terminada la vendimia [154]:

[153] Así piensan Hylmö, Robinson, George y lo consideran probable Weiser y Rudolph.

[154] Con Van Hoonacker, Sellin, Nötscher, leyendo *k^{e}ʾosep* y *bʿllt:* «Car je suis comme qui ferait la cueillette des fruits à l'époque des grapillons laissés par le vendange» (Van Hoonacker). Renaud, sin variar el texto hebreo, traduce: «Car je suis comme (aux)

no quedan racimos que comer
ni brevas, que tanto me gustan.
2 Han desaparecido del país los hombres leales,
no queda un hombre honrado;
todos acechan para matar,
se cazan (con redes) [155] unos a otros.
3 Sus manos son buenas para la maldad [156]:
el oficial exige... [157]
el juez (juzga) [158] por soborno,
el poderoso declara sus ambiciones... [159].
4 El mejor entre ellos es como espino,
el más recto, como zarza [160].
(El día de tus centinelas te llegará el castigo [161],
pronto será la desgracia) [162].

récoltes d'été comme aux grapillages de la vendange». En cualquier hipótesis, la idea es clara. Sobre otras vocalizaciones y cambios, que no alteran en lo esencial el sentido, cf. Renaud, 347.

155 La palabra *ḥerem* la consideran glosa Sellin, Robinson, George, Weiser, Renaud. Estropea el ritmo, sería el único caso en que *ṣwd* se construye con acusativo de instrumento, nunca se especifica el instrumento con el que se caza. Otros cambian la palabra y la trasladan al verso siguiente: «levantan *(herîmû)* sus manos para hacer el mal» (Duhm, G. R. Driver, Vuilleumier). «Los nobles se vuelven con mala intención contra sus conciudadanos» (Rudolph, leyendo *haḥorim ʿal-hareʿa lᵉharaʿ ponîm;* más que traducir inventa un nuevo texto hebreo).

156 Leyendo *lᵉharaʿ kappêhem hêtîbû* con bastantes autores. Reconozco que estos cambios son hipotéticos, pero la idea básica parece clara: un juego entre «bien» y «mal», con la ironía de que sólo lo malo se sabe hacer bien. Otras traducciones: «Pour le mal, les mains sont prêtes à bien faire» (Van Hoonacker); «les mains sur le mal, pour être favorables» (Renaud); «with both hands they are so good at grasping after wrong» (Allen).

157 Esta frase y la siguiente la traducen algunos, de acuerdo con TM: «el oficial real, lo mismo el juez, exige soborno» (Renaud, Allen). Otros piensan que después de *šoʾel* se ha perdido algo. Rudolph une *lᵉhêtîb* a esta frase: «el oficial es perito en exigir».

158 Añadiendo *šopeṭ* con Nowack y otros; perdido por dittografía.

159 La forma verbal *wyʿbtwh* ofrece muchas dificultades. George, Deissler, Rinaldi-Luciani, Renaud renuncian a traducirla. Algunos la relacionan con lo que sigue: «se retuerce la bondad como espinos...» (NBE); «et ils ont comprimé les bons» (Van Hoonacker); «they twist their good like a briar bush» (Allen), pero este procedimiento oscurece una frase bastante clara.

160 Leyendo *yᵉšaram mᵉsûkâ* (Renaud, Rudolph); no es preciso leer *kimᵉsûkâ* como hacen muchos.

161 Los centinelas son los profetas. Algunos cambian en: «Ay, desde el norte te vendrá el castigo» *(hôy miṣṣapôn):* Robinson, George, Vuilleumier, Rudolph. No es preciso.

162 4b podría interpretarse en sentido positivo; *pᵉqudâ* sería la visita salvífica de Dios y la «confusión/desgracia» *(mᵉbûkâ)* vendría sobre los enemigos. Así lo hace la versión Syr y lo defiende B. Reicke, *Liturgical Traditions in Mic. 7:* HarvTR 60 (1967) 349-367, pp. 356ss. Sin embargo, esta interpretación va contra el contexto (Rudolph). Es preferible entender 4b como una amenaza añadida posteriormente, que interrumpe la lógica del pasaje. A no ser que se consideren los versos 5-6 como un añadido posterior. En este caso, el oráculo primitivo (1-4) insistiría más en la corrupción de los poderosos y las autoridades que en la perversión total de la sociedad. Pero el pasaje tan semejante de Jr 8,23-9,5 anima a mantener los versos 5-6, considerando glosa 4b.

5 No os fiéis del prójimo, no confiéis en el amigo,
guarda la puerta de tu boca de la que duerme en tus brazos;
6 porque el hijo deshonra al padre,
se levantan la hija contra la madre,
la nuera contra la suegra
y los enemigos de uno son los de su casa».

Miqueas 6,8 había expuesto lo que el Señor desea del pueblo: práctica del derecho, amor de la lealtad. El oráculo precedente dejó claro que no hay derecho ni justicia. Este confirma que no hay lealtad entre los hombres. Y lo hace con profunda amargura, detectándolo a todos los niveles y extendiéndolo a todas las personas. Ya estamos acostumbrados a oír hablar de asesinatos, extorsiones, corrupción de la justicia, fraudes. Pero es la primera vez que nos dicen que la mentira llega a los reductos más íntimos, afectando a la misma familia. Y, por vez primera, nadie escapa a este veredicto (v. 2). Nos hallamos dentro de ese pesimismo total que reflejan textos como Jr 5,1-5 y, especialmente, 8,23-9,5.

Sin embargo, para comprender mejor esta lamentación es interesante compararla con escritos semejantes del antiguo Oriente que describen el caos social [163]. Uno de los más útiles es las «Admoniciones de Ypu-Wer», de la que entresaco algunos párrafos [164]:

«Los oficiales de la puerta dicen: ¡Venga, hagamos botín!
Los bárbaros dicen: ¡Nada de llevar los fardos!

[163] Reicke, en el artículo citado en la nota anterior, p. 358, incluye tres textos asirios que hablan del caos social antes del advenimiento de una nueva época: «Durante ese gobierno, el hermano devorará a su hermano, los padres venderán a sus hijos por dinero, todos los países caerán en la confusión, el marido abandonará a su esposa, la esposa a su marido, la madre cerrará la puerta a su hija» (K. 4541). «El hermano matará a su hermano con sus propias manos, el amigo a su amigo» (K. 7861). «El hermano destruirá a su hermano, el hijo al padre... la madre a la hija» (K. 8708). Estos textos sólo sirven como paralelos de Miq 7,5-6. Más amplia es la visión de algunos textos egipcios. Además del de Ypu-Wer, que cito a continuación, recuérdese el «Diálogo de un desesperado con su alma» (ANET, 405-407):

«¿A quién hablaré hoy?
Los conocidos son malos,
los amigos de hoy no aman.
«¿A quién hablaré hoy?
Los corazones son rapaces,
todos roban los bienes de su prójimo.
«¿A quién hablaré hoy?
El hombre honesto ha desaparecido,
el violento tiene acceso a todo.
«¿A quién hablaré hoy?
Los hombres se complacen en el mal,
la bondad es rechazada en todas partes.
«¿A quién hablaré hoy?
No hay gente honrada,
el país está abandonado a los que obran el mal» (líns. 103ss).

[164] Cf. ANET 442. Uso la traducción de M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977) 560s.

Los cazadores preparan la batalla;
los habitantes de las marismas llevan escudos...
El hombre mira a su hijo como a un enemigo (...).
El hombre va al trabajo con su escudo...
El arquero es señor de la situación,
la violencia está por doquier (...).
El siervo hace causa común con el que roba...
No se distingue al hijo de la esposa del de la concubina (...).
El oro, el lapislázuli, la plata, la turquesa, la cornalina,
el bronce, la obsidiana, están al cuello de las esclavas...
mientras las mujeres nobles ven sus carnes tristes
a causa de los vestidos viejos (...).
El que no poseía nada es ahora dueño de riquezas a montones...
Los plebeyos del país se han hecho ricos,
y el rico se ha vuelto como el que no tenía nada.
Los que antes servían de beber poseen ahora escanciadores;
la que no poseía nada es dueña de un armario,
la que contemplaba su rostro en el agua posee ahora un espejo».

Las semejanzas con el texto de Miqueas son palpables: encontramos la misma corrupción de la familia, el desbordamiento de la violencia, la codicia de los oficiales. Pero las diferencias son aún mayores. En Ypu-Wer se lamenta un noble, molesto por el cambio de situación, que ha perjudicado a su clase y beneficiado a los inferiores. En Miqueas se lamenta un profeta, que detecta la falta de lealtad y rectitud en todos los hombres, especialmente entre los poderosos (v. 3). No dice una palabra de «siervos que hacen causa común con el que roba», de «oro y lapislázuli al cuello de las esclavas», de «plebeyos que se han enriquecido» ni de armarios y espejos en poder de las mujeres pobres. Mucho menos le preocupa la situación de la nobleza ni las posibles injusticias que haya podido padecer. El autor es pesimista, pero no tonto. Afirma que el caos social es provocado especialmente por los que tienen el dinero y el poder. Los únicos responsables que menciona expresamente son los oficiales reales *(śar)* y los jueces *(šopeṭ)*, acusándolos de codicia y corrupción. Junto a ellos, los poderosos *(gadôl)* muestran sus ambiciones. Estos personajes y su conducta nos resultan demasiado conocidos para que necesitemos hablar más de ellos. Lo importante es pensar si, cuando nos lamentamos por el caso social (cosa que hacen tantos en nuestra época), seguimos el criterio de la nobleza egipcia o el de los profetas de Israel[165].

[165] Miq 7-1-6 plantea otra serie de problemas, que no trato por considerarlos secundarios con respecto a nuestro tema: relación con el resto del capítulo 7 (defienden su unidad Reicke, Kapelrud, Lescow, Van der Woude); atribución del v. 7 a esta lamentación o al bloque siguiente; posible referencia a una catástrofe militar en 7,1. Por otra parte, ¿quién entona la lamentación? Según unos, el profeta (Sellin, Lindblom, Robinson, Lippl, Deissler, Vuilleumier, Renaud, Rudolph, Allen). Otros piensan en Jerusalén (Wellhausen, Smith) o Samaría (Van Hoonacker, Reicke Kapelrud, Lescow). Nos inclinamos por el profeta. Adviértase la semejanza con Jr 5,1-5, donde Dios da la orden de «repasar» y «buscar» si hay alguien en Jerusalén que «respete el derecho y

III. VISION DE CONJUNTO

Desde el comienzo del capítulo hemos dejado en el aire la cuestión de si Miq 2-3 procede del mismo profeta que Miq 6-7. Consideramos imposible zanjar un problema tan debatido por los comentaristas. Pero sí parece necesario, al ofrecer esta visión de conjunto, tratar estos bloques separadamente. Al final, el lector podrá formarse su propia opinión.

1. *Denuncia general y fallos concretos*

Los capítulos 2-3 parten de un hecho muy concreto: la apropiación de casas y campos por parte de los poderosos. Pero esto pone en marcha un fenómeno más complejo y nos hace descubrir la terrible opresión en que vive el pueblo: carne de matadero con que se alimentan las autoridades (3,1-4) y cuya sangre sirve para construir el esplendor de Jerusalén (3,9-11).

Por eso, aunque el lenguaje de Miqueas es plástico y vivo, haciendo desfilar ante nosotros a las mujeres expulsadas de sus casas, a los niños desprovistos de libertad, a los hombres explotados, lo que más impresiona no son los hechos concretos, sino la visión de conjunto. Una sociedad dividida en dos grandes bloques: el de los terratenientes, autoridades civiles y militares, jueces, sacerdotes y falsos profetas por una parte; frente a ellos, «mi pueblo», víctima de toda clase de desmanes. Y llama la atención el carácter «religioso» de los opresores, que consideran a Dios de su parte, invocan las grandes tradiciones de Israel y cuentan con el apoyo de los falsos profetas.

El dramatismo de Miq 2-3 procede precisamente de este hecho. Y por ello supera a cualquier otro texto del AT sobre la justicia social. Como hemos indicado en el comentario, el profeta no debe enfrentarse solamente a una serie de injusticias, sino a una «teología de la opresión». Por otra parte, esta forma de actuar y de ver la vida se encarna en algo muy concreto: Jerusalén. Es otra novedad, sobre la que volveremos más adelante.

La imagen que ofrecen los capítulos 6-7 es bastante distinta. No parten de un hecho concreto (el latifundismo), sino de un dato general: el pueblo (no sólo los poderosos) ha abandonado a Dios, olvida sus beneficios, y cuando intenta volver a él sólo piensa en el culto sacrificial. El profeta aprovecha la ocasión para recordarle los principios válidos desde antiguo (6,8). A continuación nos encierra en la ciudad (admitimos que se trata de Jerusalén) para describirnos la falta de justicia. Pero no hace referencia a esos poderosos que trituran al pueblo y construyen el esplendor de la capital a base de sangre y crímenes. Ni encuentra la oposición de los falsos profetas. Todo se limita a un problema: el fraude en el comercio (aunque quizá 6,12 contenga una referencia a los falsos testimonios y perjurios en los tribuna-

practique la sinceridad», llegando a constatar el profeta que nadie (pequeños ni grandes) lo hace. Por otra parte, el v. 7 contrasta la actitud de todos los demás con la de un «yo» que confía en el Señor. Es imposible que se trate de la ciudad. El que la lamentación 7,1-6 sea originariamente independiente no obsta para que ahora leamos el capítulo entero como unidad redaccional. Más aún, creo que así debemos hacerlo.

les). El oráculo siguiente habla de la falta de lealtad entre los hombres, mencionando en concreto a las autoridades reales, los jueces y los poderosos. También podemos hablar aquí de dos bloques: los que se enriquecen a base de trampas de todo tipo y los que padecen estos hechos. Pero el profeta insiste más en una visión de conjunto de la sociedad, que en su totalidad ha marginado a Dios y al prójimo, cayendo en la absoluta corrupción. No es la «teología de la opresión» la que justifica todos los males, sino el olvido de Dios y de la alianza. Casi lo único en que coincide 6-7 con 2-3 es en la necesidad del castigo de la capital. Pero no lo expresa de manera tan rotunda como 3,12, y tampoco olvidemos que 6,16b es posiblemente una glosa posterior, inspirada en el destino de Jerusalén el año 586.

2. *Las víctimas de la opresión*

De nuevo se observan grandes diferencias entre 2-3 y 6-7. En el primer bloque, las víctimas ocupan un puesto relevante: el individuo concreto *(ʾîš)* y su familia *(bayt)* aparecen oprimidos *(ʿšq)* desde el primer oráculo. El siguiente enfrentamiento entre Miqueas y los falsos profetas también nos presenta la misma realidad, hablando en concreto de hombres, mujeres y niños. Luego sólo se habla de mi pueblo *(ʿammî)*, englobando a todas las personas que padecen las injusticias de las autoridades, la codicia de los falsos profetas, la corrupción de quienes detentan todo tipo de poder. Estas víctimas forman parte sin duda de la población campesina, pero no podemos excluir a otros grupos, asentados quizá en Jerusalén.

En 6-7, la gran víctima inicial es Dios. Sufre el olvido y la ingratitud de su pueblo. Y luego nunca se habla de personas concretas que padezcan la injusticia. Es cierto que los tres oráculos analizados presuponen unas víctimas humanas. Cuando no se practica el derecho ni se ama la bondad, cuando el engaño y el fraude dominan la actividad comercial (¿y judicial?), cuando los gobernantes, jueces y poderosos buscan su propio interés, no es sólo Dios quien sufre; ante todo y sobre todo son unas personas concretas las que padecen esta situación. Pero es sintomático que el autor de estos capítulos nunca las menciona. Sólo al final (7,5-6) habla de las víctimas de esta situación caótica; pero no se trata de grupos campesinos o de trabajadores, sino de todo el pueblo; y, en esta parte final, más que como víctimas de la injusticia aparecen como víctimas de la deslealtad y la desconfianza.

3. *Opresores y responsables*

En 2-3 se habla inicialmente de un grupo indeterminado, con el poder suficiente para apoderarse de casas y campos. Por todo lo que sigue, se advierte que son latifundistas. Pero este grupo es más complejo de lo que podemos imaginar actualmente. En una economía agraria, todos los poderosos desearían tener tierras que cultivar. Las autoridades civiles, militares y religiosas no quedan excluidas de antemano de este sector. Por Am 7,17 sabemos que el sacerdote de Betel, Amasías, poseía tierras. Y esta situación debió ser también frecuente en el Sur.

Es posible que otros no buscasen su enriquecimiento a través de la agricultura, sino por otros medios: impuestos, sobornos, etc. E incluso la actividad normal podía supeditarse al afán de lucro, como afirma 3,9-11. Por consiguiente, no es fácil distinguir entre opresores y responsables de la opresión. Entre los opresores debemos incluir, junto al amplio grupo de los latifundistas, a las autoridades: «jefes de Jacob y capitanes de Israel» (3,1.9). Este último título es probable que se refiera a los militares. Entre los responsables de la situación adquieren especial relieve los falsos profetas; quizá sean los menos beneficiados; no parece que con su actividad pretendan acumular casas y campos, se contentan con algo que comer. El mismo juicio emite sobre las falsas profetisas Ezequiel, diciendo que se venden por un mendrugo de pan. Sin embargo, contribuyen a la injusticia. Y lo mismo ocurre con jueces y sacerdotes, aunque su estatuto especial en la sociedad les permitía probablemente obtener mayores ganancias.

Sin embargo, por encima de estos grupos surge un responsable global, personificado casi: Jerusalén. Es la quintaesencia de todas las injusticias, punto de partida de los males, beneficiaria última de la opresión. Es un punto de vista típico de Miqueas, distinto del de Isaías. Donner lo justifica aludiendo a la política de David, que abre paso a una aristocracia cananea o cananeizada[166]. Es una explicación posible, pero no la más convincente. Miqueas no alude en ningún momento a esta problemática. Por el contrario, sus enemigos aparecen como fieles yahvistas, que conocen las tradiciones religiosas de Israel, las invocan y se basan en ellas para tranquilizar su conciencia. Más que echar la culpa a los cananeos debemos echarla a todo lo que simboliza Jerusalén: centro de poder mal empleado, centro de corrupción, imagen de la prosperidad alcanzada a costa de los pobres. Es posible que el primer paso lo diese David. Pero fue Salomón el mayor responsable, sin que los reyes posteriores diesen marcha atrás en el proceso. Por otra parte, el problema es muy complejo para culpar sólo al monarca. En Jerusalén confluyen intereses de los grupos más diversos, como ocurre en toda capital. Lo que la domina no es el culto a Baal ni el espíritu «cananeo», sino el afán de lucro, la codicia. Jerusalén es un monumento a Mammón, dios del dinero. Y por eso debe quedar destruida.

En 6-7, el primer responsable de todo lo que ocurre es el pueblo (*'ammî*). El contexto de 6,1-8 impide que interpretemos «pueblo» como el sector humilde y oprimido de la población. Son todos los israelitas los culpables de lo que ocurre. Luego adquiere especial relieve la capital (6,9-16), pero no como símbolo de la opresión del país, sino porque admite en su seno un comercio fraudulento. Los principales culpables son «sus ricos» (6,12); es posible que la introducción al oráculo responsabilice al monarca y otras autoridades de permitir estos hechos (véase comentario a 6,9). Finalmente, 7,1-6 vuelve al tono genérico del primer oráculo, culpando a todo el pueblo de lo que ocurre: no existen hombres leales ni honrados. Esto se constata especialmente entre los poderosos y entre quienes ocupan cargos

[166] Cf. H. Donner, *Die soziale Botschaft der Propheten:* OrAnt 2 (1963) 229-245, espec. 241.

de importancia (jefes, jueces). Pero la responsabilidad está muy diluida en este bloque de los capítulos 6-7. Y, sobre todo, los mayores culpables no cuentan con el apoyo expreso de grupos religiosos que los defiendan (falsos profetas).

4. *Raíces de la injusticia*

El tema ya ha aparecido y podemos tratarlo con suma brevedad. En la primera parte, la raíz de todos los males es la codicia (*ḥmd* aparece ya en 2,2; y el dinero domina a todos los sectores según 3,9-11). Este afán de lucro es el que corrompe a las autoridades haciéndoles «odiar el bien y amar el mal» (3,1), «detestar la justicia y torcer el derecho» (3,9). Corrompe a los falsos profetas, haciendo que se vendan. Corrompe la fe en Dios, llevando a interpretaciones erróneas de su espíritu, sus obras, sus palabras.

En la segunda parte, la raíz de todos los males es el olvido de Dios y de las exigencias básicas de la alianza. Esto lleva a no observar el derecho (6,9-16) y a la deslealtad entre los hombres (7,1-6). Ambos oráculos dejan claro también el tema de la codicia, entre los comerciantes y entre los poderosos. Pero el autor (suponiendo que los tres textos procedan del mismo profeta) o el redactor indica desde el comienzo que la raíz de todos los males se encuentra en el olvido de la alianza. También por eso, las repercusiones son más amplias y abarcan otros ámbitos distintos del económico.

5. *¿Qué pretenden estas denuncias?*

En 2-3, justificar el castigo de los poderosos, culminando en el de Jerusalén. El profeta no espera, como algunos textos de Isaías, que se conviertan. No los anima a cambiar de conducta. Su suerte está echada. Al mismo tiempo, el castigo de los grandes supone salvación para los débiles y oprimidos: se repartirán la tierra que les robaron. Pero este aspecto del mensaje, completamente claro en 2,1-5, cede luego el puesto al anuncio del castigo.

En 6-7 nos encontramos con algo distinto. Desde el primer momento, Dios habla sin querer romper su relación con todo el pueblo. Detecta la infidelidad, pero desea que se supere. Por eso interroga, instruye, exhorta (6,1-8). Los oráculos siguientes pretenden convencer a los israelitas de la necesidad de volver a Dios y a la alianza, reflejando, como diría Jeremías, «que es duro y amargo abandonar al Señor, tu Dios» (Jr 2,19). Este aspecto se advierte sobre todo en 7,1-6: la deslealtad no merece un castigo futuro, porque ella misma supone el mayor castigo. Cuando el hombre advierte que no puede fiarse de su amigo, su esposa, su hijo, su familia, ha tocado fondo en su soledad y no puede esperar nada peor. El oráculo sobre la injusticia en el comercio (6,9-16) sí habla de un castigo (ampliado posteriormente para relacionarlo con el destino de Jerusalén). Sin embargo, el mensaje global de este bloque difiere bastante del de los capítulos 2-3. Quien los lee no se ve ante un futuro cerrado, estremecedor, sino movido a volver al Señor y al prójimo.

6. *¿Dónde se basa la denuncia?*

Al hablar de los profetas anteriores nos inclinábamos a situarlos en un contexto amplio; derivar su mensaje de la sabiduría tribal o cortesana, de la legislación precedente, el concepto de alianza, el influjo de otros profetas, subrayando sólo uno de estos campos, nos parecía injusto. El caso de Miqueas parece algo distinto.

Beyerlin ha estudiado su relación con el derecho anfictiónico [167]. Ofrezco sus resultados, sin distinguir en este caso entre los capítulos 2-3 y 6-7 para no confundir su postura.

La revelación de la voluntad de Dios, que es lo que pretende el derecho anfictiónico, la cita expresamente Miq 6,8: *mišpaṭ* significa aquí la quintaesencia de todos los «decretos» *(mišpaṭim)* dados al pueblo. «Ya te ha dicho (Dios)» *(higgîd lᵉka)* se usa en Dt 4,13 para referirse a los «diez mandamientos», igual que en Sal 147,19.

En 3,1 refleja la tradición anfictiónica de que el rey y los oficiales reales son los responsables del derecho (cf. Sal 72 y Ex 18,13-27).

En 3,9s ataca los pecados contra el derecho anfictiónico: Ex 23,1-3.6-9; Lv 19,13a.15. Lo mismo ocurre en otros textos.

La crítica al soborno (7,3; 3,5.11) también se basa en él (cf. Dt 16,19; 27,25; Ex 23,8).

La crítica a los abusos sociales (2,2) se basa en unas leyes apodícticas del Código de Santidad (H) (cf. Lv 19,13) y en el décimo mandamiento, libre de añadidos (Ex 20,17; Dt 5,21; uso de *ḥmd)*. El robo *(gzl)* lo prohíbe Lv 19,13. Miq 2,2 trata la contravención suprema de lo que se prohíbe en Dt 27,17; y los versos que siguen (2,3-5) también se basan en el derecho sacral sobre la propiedad de la tierra. La expresión «asamblea del Señor» *(qᵉhal Yhwh)* pertenece a la anfictionía.

Miq 2,9 se refiere al derecho anfictiónico de propiedad (cf. Lv 25,10; Dt 25,5-10; Nm 36,1ss). Miq 2,8 supone una contravención del derecho de garantías (cf. Ex 22,8; Dt 22,3).

Miq 6,10s habla de los engaños en el comercio, prohibidos en Dt 25, 13-15; Lv 19,13s. La mentira *(šqr)* va contra Lv 19,11c.

El desprecio al padre (7,6) contra Dt 27,16; Ex 21,17.15; 20,12.

No todos los datos de Beyerlin poseen el mismo valor. Por ejemplo, el desprecio al padre en 7,6 aparece más bien como reflejo de una situación caótica que como contravención del mandamiento. Pero la mayoría de los paralelos son exactos y esclarecen el mensaje de Miqueas. Por otra parte, los contactos con la legislación se dan en ambos bloques.

Prescindiendo de si es correcto hablar de anfictionía, derecho anfictiónico y de una fiesta anfictiónica en Jerusalén, es evidente la existencia de leyes anteriores a Miqueas, que el profeta considera revelación de la voluntad divina y cuyas contravenciones denuncia. Pero algunos de estos valores se encuentran también en la sabiduría, como hemos visto a propósito de 6,10, e incluso ciertas expresiones y metáforas están cerca del mundo sa-

[167] Cf. *Die Kulttraditionen,* 42-63.

piencial (cf. 3,3). Por tanto, no debemos excluir por completo este ambiente.

Los profetas anteriores no parecen haber influido en Miqueas. Trata problemas parecidos a los de Isaías, defiende a los campesinos como Amós, pero nunca tenemos la impresión de que se base en ellos. Con respecto a Isaías, podemos decir que las diferencias llaman más la atención que las semejanzas. Miqueas es más crítico, más radical. Partiendo de una misma preocupación, difícilmente se habrían puesto de acuerdo en el desenlace. Isaías no renuncia a Jerusalén, Miqueas la condena sin remisión. Por otra parte, el enfrentamiento de Amós con la autoridad religiosa resulta un hecho episódico comparado con el profundo debate que mantiene Miqueas. Las diferencias entre él y los profetas anteriores son tan claras que Wolff lo considera más bien un «anciano», responsable del derecho, defensor de sus conciudadanos oprimidos. Quizá exagere los datos, pero algo de cierto hay en su postura.

En definitiva, lo que parece haber influido más en Miqueas es la legislación anterior, que ve conculcada por los responsables de mantenerla. Pero, de nuevo, se impone distinguir entre 2-3 y 6-7. El primer bloque se limita a aludir a contravenciones concretas de los preceptos, sin enmarcarlas en un contexto más amplio. Las referencias a la historia de la salvación aparecen en citas de los adversarios, y el profeta se limita a refutar su falsa interpretación. Los capítulos 6-7 sitúan los fallos concretos en el trasfondo de los beneficios divinos del pasado y en el marco de la alianza. Las afinidades con el Dt son más claras en esta parte, como han expuesto distintos autores, sobre todo a propósito de 6,1-8 [168].

* * *

Con los datos anteriores resulta más fácil responder al problema inicial: ¿proceden los capítulos 2-3 y 6-7 del mismo profeta o de distintos autores? Me inclino por la diversidad de autor, mantenida por muchos comentaristas. Es cierto que la misma persona podría haber adoptado posturas distintas de acuerdo con el público y las circunstancias. Pero las diferencias son demasiado llamativas.

En 2-3 veo a un profeta consciente del sufrimiento de sus conciudadanos pobres, oprimidos por los poderosos, que cuentan con el apoyo moral de los falsos profetas. La legislación precedente es importante para él, y denuncia sus contravenciones. Pero no es un legalista que se limita a pedir la observancia de las normas. Su análisis va más a fondo. Con la ley en la mano, sin más, no habría llegado a entablar una batalla semejante ni a anunciar la ruina de todo el sistema. Hay una experiencia personal y única detrás de sus palabras. Podríamos decir que la catástrofe que anuncia se basa en la ruptura de la alianza por parte de las autoridades. Es la interpretación más probable. Pero Miqueas nunca alude a ello de forma evidente.

[168] Cf. Renaud, *La formation*, 318-320, con las opiniones de Halévy, Lohfink, Harvey y un juicio sobre las mismas.

El autor de 6-7 (suponiendo que los diversos oráculos procedan del mismo profeta) parte del sufrimiento de Dios, que implica (aunque nunca lo dice expresamente) un sufrimiento para los pobres. Hace referencias a contravenciones de las leyes y de las normas de conducta propuestas por la tradición sapiencial. Pero tampoco es un legalista. Se fija en lo que esto supone de ingratitud hacia Dios y de tragedia para el pueblo.

Aunque pudiésemos detectar la alianza como denominador común de ambos bloques, la problemática distinta, el análisis de las víctimas, de los responsables, las raíces de la injusticia y las pretensiones de la denuncia sugieren que se trata de dos autores diversos. ¿Ambos del siglo VIII, como pretende Van der Woude? Es posible, pero no me atrevería a afirmarlo. Esta cuestión, como la del origen geográfico del segundo, no es capital para nuestro tema.

CAPITULO VII

SOFONIAS

Después de Isaías y Miqueas, la profecía atraviesa un período de silencio. No es el momento de investigar las causas de este fenómeno, que pudieron ser muy diversas. Pero recordemos entre ellas el largo reinado de Manasés, que «derramó ríos de sangre inocente, de forma que inundó Jerusalén de punta a cabo» (2 Re 21,16). Aunque pocos versos antes (21,10) se habla de profetas que transmitieron la palabra del Señor en este tiempo, sus nombres nos resultan desconocidos [1]. A finales del siglo VII, coincidiendo con el reinado de Josías, la situación cambia. Sofonías, Hulda y Jeremías ocupan ahora un puesto relevante [2].

Entre ellos, Sofonías tiene especial importancia. No sólo porque fue el primero en alzar su voz en favor de una reforma religiosa, sino porque ofrece datos muy interesantes para el tema que nos ocupa.

[1] Sin embargo, es probable que podamos situar en esta época el Libro de Nahún, como piensan Schrade, Maier, Keller y Rudolph. Cf. Alonso/Sicre, *Profetas* II, 1073s. El Libro de Nahún tiene importancia para la denuncia de la injusticia a nivel internacional y la condena de la política imperialista. J. Jeremias pretende que en la base de Nah 3,1-5 (un oráculo dirigido actualmente contra Nínive) se encuentra una condena de Jerusalén. Cf. *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in den späten Königszeit Israels:* WMANT 35 (Neukirchen 1970) 28-37. En este caso habría que situar el texto en la línea de Is 1,21-26; Miq 3,9-11; Sof 3,1-5 y otros posteriores de Jeremías y Ezequiel. Sin embargo, prescindiendo de que Jeremias lleve o no razón, lo que tenemos actualmente es una condena de Nínive. Ya indicamos al hablar de Amós que la injusticia a nivel internacional guarda estrecha relación con la justicia social, pero nos vemos obligados a omitir ese aspecto.

[2] Dentro de esta época tiene también lugar el mensaje de Habacuc, fundamental para el tema de la justicia de Dios en la historia. Pero se presta a tantas interpretaciones, que prefiero no tratarlo. Cf. P. Jöcken, *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung:* BBB 48 (Colonia-Bonn 1977). Quien desee leer el librito de Habacuc, desde el punto de vista de la justicia social, puede consultar el interesante artículo de E. Otto, *Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk:* ZAW 89 (1977) 73-107, que reconstruye un núcleo original centrado en el problema de las injusticias internas dentro de Judá: *a)* lamentación: 1,2-4.12a.13-14; *b)* oráculo divino: 2,1-5a.b_a; *c)* canto burlesco contra los opresores, con cuatro «ayes»: 2,6b.7/9.10ab_b/12.11/15-16, los dos primeros contra la explotación de los débiles, los dos últimos contra la vida suntuosa de la clase alta. Según Otto, el mismo Habacuc añadió entre los años 612-598/7 los versos 1,5-11.12b, que presentan a Babilonia como castigadora de los opresores. En el exilio, un discípulo añadió la crítica a los babilonios contenida en 1,15-17 y retocó los «ayes» para aplicarlos a este pueblo (2,5b_b.6a.8.10b_a.13.14.17). No he podido consultar R. Parmentier, *Livre du prophète Habaquq. Transcription actualisante:* CV 22 (1979) 205-222.

I. PERSONALIDAD Y EPOCA DEL PROFETA

Parece seguro que Sofonías era judío, predicó en Jerusalén y actuó durante el reinado de Josías (639-609), como indica el título del libro. Aunque Hyatt y Williams [3] pretenden situarlo en tiempos de Joaquín (609-598), los datos del libro encajan en la época indicada por el editor. Dentro de ella se comprende muy bien el contenido de su predicación. Judá lleva un siglo sometida a los asirios, desde que Acaz pidió ayuda a Tiglatpileser III contra Damasco y Samaría, en el año 734. Aunque intentó independizarse en tiempos de Ezequías, no lo consiguió. Y, poco a poco, cada vez con más intensidad, el pueblo se dejó invadir por costumbres extranjeras y prácticas paganas. El largo reinado de Manasés (698-643) contribuyó a difundir la corrupción religiosa. Según cuenta 2 Re 21,3-9, reconstruyó las ermitas de los altozanos, levantó altares a Baal, adoró y dio culto a todo el ejército del cielo, quemó a su hijo, practicó la adivinación y la magia, colocó en el templo la imagen de Astarté.

Al comienzo del reinado de Josías, Judá necesita una seria reforma desde todos los puntos de vista: político, social, religioso. Este rey la llevará a cabo [4]. De acuerdo con la mayoría de los comentaristas, fue Sofonías quien promovió este cambio. Ya que su predicación ataca el sincretismo religioso (1,4-5) y amenaza con el castigo a Nínive (3,13-15), parece justo situar su actividad en los primeros años de Josías, entre el 639 y el 630 aproximadamente [5]. Por otra parte, tenemos un dato significativo. Cuando la reforma religiosa llega a su apogeo, en el 622, se descubre el Libro de la Ley; Josías decide consultar a un profeta a propósito de este hecho (2 Re 22). Pero no será Sofonías el consultado, sino la profetisa Hulda. Esto sugiere que para el 622, Sofonías ya había muerto.

II. ANALISIS DE LOS TEXTOS

Aunque la estructura de la obra es bastante clara, ciertos puntos se prestan a discusión. Por eso algunos autores distinguen cuatro secciones: 1,2-2,3/ 2,4-15/3,1-8/3,9-20 (George), y otros sólo tres, aunque con distintas divisiones:

1,2-2,3 /2,4-15 /3,1-20 (Pfeiffer)
1,2-2,3 /2,4-3,8/3,9-20 (Sellin-Fohrer)
1,2-2,15/3,1-8 /3,9-20 (Rudolph)

[3] J. P. Hyatt, *The Date and Background of Zephaniah:* JNES 7 (1948) 25-29; D. L. Williams, *The Date of Zephaniah:* JBL 82 (1963) 77-88.

[4] El relato de 2 Re 22-23 insiste en los aspectos religiosos, pero deja entrever las ambiciones políticas de Josías, que pretende restaurar el antiguo imperio davídico o, al menos, recuperar los territorios del reino Norte. Sobre este aspecto, además de las Historias de Israel de Noth, Bright, etc., conviene consultar el excelente trabajo de B. Otzen, *Studien über Deuterosacharja* (Copenhagen 1964). A la hora de trazar las diversas etapas de la reforma, recuérdese que el relato de 2 Cr 34-35 es más digno de crédito desde el punto de vista cronológico.

[5] Cf. E. J. Smith, *The Dating of the Book of Zephaniah:* OTWSA (1975) 70-74.

En conjunto, es la de Sellin-Fohrer la que más nos convence. Cada uno de estos bloques contiene ideas importantes sobre el tema de la justicia y de la sociedad ideal.

1. *El juicio purificador* (1,2-2,3)[6]

La primera sección comienza con el anuncio de un juicio universal[7] que se concentra luego en Judá y Jerusalén (vv. 4ss). Este juicio consiste en una obra de purificación que elimina la idolatría y tres grupos concretos de idólatras[8]: los que dan culto al ejército del cielo (5a), los que mantienen una postura sincretista (5b) y los que viven despreocupados de Dios (6). A continuación engarza una serie de oráculos en torno al tema del «día del Señor»[9]. En ellos se denuncian las injusticias de las autoridades (8-9), el interés obsesivo por el comercio (10-11), la autosuficiencia de quienes niegan la acción de Dios (12-13) y se anuncia la rápida venida del día del Señor, caracterizado con el título general de «día de cólera» *(dies irae)* (14-18). La sección termina exhortando a la justicia y la moderación como única forma de escapar del castigo (2,1-3).

Podemos admitir con numerosos comentaristas que el texto actual es la síntesis de una serie de oráculos originariamente independientes[10]. Sin embargo, el profeta (o el redactor final) ha pretendido dar al bloque una unidad muy clara, compacta, que no logran destruir los pequeños fallos que advertimos (paso de la 1.ª a la 3.ª persona cuando se habla de Dios, distinta forma de estructurar los oráculos, paso de lo universal a lo nacional, para volver a lo universal, etc.). En este sentido, se impone la interpretación unitaria, y «sería un error fraccionar el texto en una multitud de pequeñas unidades»[11].

Dentro de la sección, los versos que más nos interesan son 1,8-9. Pero también los oráculos siguientes (10-11; 12,13) están relacionados con temas que aparecieron en profetas anteriores, igual que la exhortación final en 2,1-3.

[6] Además de los comentarios, cf. H. Irsigler, *Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1,1-2,3 untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches* (St. Ottilien 1977).

[7] Según Rudolph, a propósito de Sof 1 no se puede hablar de «juicio universal» sin tener en cuenta las ideas tan pobres que entonces se tenían sobre el mundo (KAT XIII/3, 264). Aunque la cuestión es secundaria, creo que el concepto de juicio universal no depende de los conocimientos científicos. No he podido consultar el artículo de A. S. van der Woude, *Predikte Zefanja een wereldgericht?:* NedTTs 20 (1965s) 1-16.

[8] Sigo en este punto a Buck y Rudolph, entre otros. Para el primero, «la acusación general de idolatría se detalla: hay astrología, culto a Milkom y apostasía» (SEAT VI, 387). Más acertada, quizá, dentro de la misma línea, la interpretación de Rudolph, que habla de «grupos», no de «prácticas idolátricas». El que se trate de dos o tres grupos depende de la interpretación que se dé del verso 6.

[9] En total, la palabra día aparece 15 veces: 1,7.8.10.14-15.18; 2,2.3.

[10] Así piensa la mayoría de los autores, aunque no coincide en la manera de delimitarlos. Eissfeldt sólo distingue dos grandes bloques formados por los versos 2-6.8-13 y 7.14-18. Otros admiten distintos fragmentos: 2-7; 8s; 10s; 12s; 14-18 (Rudolph); 2-6; 7; 8s; 10s; 12s; 14-18 (Elliger); 2-6; 7-9; 10s; 12s; 14-18 (Watts); 2-3; 4-6; 7-9; 10-13; 14-18 (Buck), etc.

[11] G. von Rad, *Teología del AT* II, 159.

1.1. Las injusticias de las autoridades (1,8-9).

8 «El día del banquete del Señor
tomaré cuentas a jefes y príncipes reales [12]
y a cuantos visten a la moda extranjera;
9 tomaré cuentas a los que saltan el umbral [13]
y llenan de violencias y fraudes
la casa de su señor» [14].

Las dificultades del texto son bastante conocidas. Dos preguntas son capitales para interpretarlo rectamente: ¿a quiénes acusa el profeta? y ¿de qué los acusa?

En cuanto a la primera, Van Hoonacker cree que el oráculo se dirige a dos grupos distintos: los personajes importantes de la corte (v. 8) y sus servidores (v. 9) [15]. Su interpretación está condicionada por el sentido que atribuye a la difícil expresión «saltar el umbral» *(hdlg ʿl hmptn),* sobre la que volveremos más adelante. En cualquer caso, para este autor, el mal denunciado por el profeta se encuentra en distintos estratos sociales, no es privativo de un sector determinado.

Sin embargo, la mayoría de los comentaristas piensa que el profeta se refiere a un sector concreto, el de las autoridades de Jerusalén [16], relaciona-

[12] Estos príncipes reales no estaban necesariamente emparentados con el rey. «La expresión *ben hammelek* se emplea muchas veces dentro de un contexto que parece excluir se trate de un hijo en sentido propio». Tras citar 1 Re 22,26s = 2 Cr 18,25s; Jr 36,26; 38,6, continúa R. de Vaux: «No hay ningún indicio de que estos personajes perteneciesen a la familia real. Parece, pues, muy probable que la expresión «hijo del rey» indique en estos cuatro casos un nombre de función, y esto queda tal vez confirmado por un sello y una impronta de sello encontrados en Palestina y que llevan impreso un nombre propio, seguido de la fórmula «hijo del rey», precisamente en el lugar donde otros sellos suelen indicar la función del poseedor. Tales funcionarios no debían ser de una categoría muy elevada, pues a Joás se le nombra después del gobernador de la ciudad, y en tres casos de cuatro intervienen a propósito de prisioneros. Es por lo mismo muy probable que el *ben hammelek* fuese simplemente un oficial de policía. La explicación del título puede ser la siguiente: antiguamente dicho oficial sería escogido entre los hijos del rey» *(Instituciones del AT,* 175). A parecidas conclusiones llega G. Brin, *The Title ben hammelek and its Parallels:* AION 19 (1969) 433-465, aunque él no admite ni siquiera una antigua relación genealógica con el rey.

[13] La expresión *kl dlg ʿl hmptn* se ha prestado a muchas interpretaciones y traducciones: «tous ceux qui gravissent l'estrade» (Deissler); «all who dance on the temple terrace» (Watts); «tous ceux qui trottinent sur le seuil» (Van Hoonacker); «los que escalan la terraza del templo» (Alonso Schökel); «qui arroganter ingrediuntur super limen» (san Jerónimo). La traducción que ofrezco es la de Elliger, Junker, Bič y Rudolph, que coincide con la de H. Donner en su detenido estudio *Die Schwellenhüpfer; Beobachtungen zu Zephanja 1,8f:* JSS 15 (1970) 42-55.

[14] Sabottka interpreta *byt* en estado absoluto, *ʾadonêhem* como «sus señores» (los dioses), *ḥamas ûmirmâ* como hendíadis (referiendo *mirmâ* a ídolos, figurillas) *(Zephanja,* 42s). No comprendo el deseo de volver oscura una frase bastante clara. Sabottka opera con el prejuicio de que el profeta debe hablar también en este contexto de los dioses paganos.

[15] *Les Douze,* 513.

[16] Donner, basándose en la ausencia de los «ancianos» *(zᵉqenîm),* afirma que el oráculo no se dirige contra la clase alta en general, sino contra la corte de Jerusalén *(Die Schwellenhüpfer,* 43).

das con la corte. Este aspecto queda claro en el v. 8, donde se habla de los «jefes» (*śarîm*) y de los príncipes reales (*b^enê hammelek*)[17], y también en 9b, ya que «la casa de su señor» sólo puede referirse al palacio real[18].

¿Pretende la frase «los que visten a la moda extranjera» distinguir algún grupo concreto dentro de esta aristocracia? No es preciso interpretarlo así; se limita a caracterizar a los mismos personajes anteriores, como piensa Junker[19]. Igual podríamos decir de «los que saltan el umbral». Sin embargo, con carácter de hipótesis, ofrezco una interpretación distinta de esta frase, que implica la referencia a otro grupo de personas relacionadas con la clase alta: los sacerdotes.

De las distintas traducciones propuestas para la palabra *miptan* (podio, terraza, umbral), la más adecuada, al menos en este caso, parece la de «umbral». Las pocas veces que aparece este término en la Biblia siempre está relacionado con un templo, sea el de Dagón (1 Sm 5,4.5) o el de Yahvé (Ez 9,3; 10,4.18; 46,2; 47,1). Si tenemos en cuenta que la lengua hebrea posee otra palabra más frecuente para designar el umbral (*sap*), quizá sea justo concluir que aquí se habla del umbral del templo, no del de las casas particulares, donde los acusados entrarían para robar (Rosenmüller, Keil, Ewald), ni el umbral de las casas de los poderosos (Van Hoonacker) o del palacio real (Reinke, Junker, Rudolph).

De acuerdo con esta interpretación, «los que saltan el umbral» serían personas relacionadas con el templo, los sacerdotes. El que Sofonías los mencione en este contexto no es nada raro; en 3,4 habla expresamente de ellos, nombrándolos junto a los altos cargos del país (*śr, špṭ*). Más aún, si en 1,8-12 pretende denunciar a determinados grupos especialmente responsables del castigo divino que se avecina, resultaría muy extraño que no incluyese entre ellos a los sacerdotes.

Si se acepta esta hipótesis, 9a no denuncia un pecado de magia (como casi siempre se piensa), sino indica que las autoridades religiosas están muy unidas a las altas esferas de Jerusalén cuando se trata de cometer injusticias

[17] Para Sabottka, *Zephanja* 36s, *śarîm* no son «jefes», sino ministros del culto. Watts, recogiendo esta sugerencia, afirma que *bny hmlk* «podría ser una referencia al dios Mélek, de manera que los príncipes serían los oficiales del culto de Mélek» (*The Books*, 159). Aunque tal interpretación de *śarîm* es posible (cf. 1 Cr 24,5; Jr 49,3), en el fondo está el prejuicio del que hablábamos en la nota 14.

[18] Los LXX refieren esta expresión al templo; también autores modernos como Bič y Alonso Schökel. Contra esta interpretación están los siguientes argumentos: *a)* en ningún otro caso se habla del templo con estas palabras; siempre se lo denomina *hkl Yhwh, byt Yhwh byt ʾlhym*, etc.; *b)* prescindiendo de Sof 1,9, en las tres únicas ocasiones en que aparece la expresión *byt ʾdnyk* (2 Sm 12,8; Is 22,18) o *byt ʾdnkm* (2 Re 10,3), siempre se refiere al rey o a su familia, nunca al templo; *c)* nunca se dice que el templo esté lleno de «violencia» (*ḥamas)*; esto se afirma de toda la tierra (Gn 6,11.13), del territorio judío (Ez 8,17; 9,9; Sal 74,20), de Jerusalén (Ez 7,23; 12,19; Sal 55,10), de los palacios (Am 3,10). Estos datos confirman la imposibilidad de referir Sof 1,9 al templo. Por otra parte, el uso de *ʾadonêhem* como plural mayestático se encuentra también en 1 Re 12,27, referido al rey de Judá. Numerosos autores, como Junker, Elliger, Van Hoonacker, Watts, Deissler, Buck, Smith, Rudolph, Sellin y Marti refieren este verso al palacio, pero sin aducir los argumentos anteriores, basándose sólo en el contexto.

[19] Cf. HSAT VIII, 3/II, 71.

(el mismo tema aparece en Miq 3,9-11; Ez 22,23-31, etc.). ¿Por qué habla de ellas el profeta utilizando esta expresión tan extraña? Quizá porque intenta ridiculizar su postura y criticar una práctica extranjera, probablemente de origen asirio, como piensa Donner. Pero la fuerza del oráculo recae en el grupo de personas más que en la acción concreta.

En resumen, los versos 8-9 se dirigen contra la clase alta de Jerusalén, constituida por los jefes y oficiales reales y los sacerdotes.

Más importante es la segunda pregunta: ¿de qué acusa el profeta a esta clase alta? Las interpretaciones propuestas van en tres direcciones: *a)* de pecados religiosos; *b)* de aceptar modas y costumbres extranjeras; *c)* de pecados sociales. En la práctica, lo más frecuente es que los comentaristas relacionen estas tres líneas, o, al menos, las dos últimas.

Para aclarar este tema es necesario saber el sentido de las frases «los que visten a la moda extranjera» y «los que saltan el umbral», y saber también si el participio *ml'ym* («y llenan») de 9b se refiere a todos los grupos anteriores o sólo al denunciado en 9a.

Comencemos por «los que visten a la moda extranjera». Ya hemos visto que para Junker esta frase sólo pretende caracterizar a los grupos anteriores (autoridades y funcionarios reales). ¿Intenta al mismo tiempo reprocharles algo? Más tarde volveremos sobre la opinión de Nowack, según el cual esta frase no denuncia ningún pecado concreto. Si prescindimos de este autor, la mayoría de los comentaristas piensa que Sofonías denuncia aquí un pecado. Pero resulta difícil saber de qué pecado se trata. Unos, como Deissler, hablan del peligro de contaminación idolátrica o de un influjo pernicioso para la vida religiosa [20]. Buck dice que «este extranjerismo es el síntoma de un abandono de las propias tradiciones religiosas y de la adopción de creencias y prácticas paganas» [21]. Bič habla más expresamente de idolatría [22] y Watts llega a decir que «la moda extranjera se refiere a los vestidos usados en los cultos paganos» [23].

Otros autores no conceden especial importancia al peligro religioso; se limitan a hablar de la afición a las modas y costumbres extranjeras, que reflejarían «el desprecio de los productos de la tierra prometida» [24] y la falta de gratitud hacia Yahvé, que concede a su pueblo tales productos de forma más que suficiente dentro del propio país [25].

Estas justificaciones resultan forzadas, especialmente las que se refieren a la idolatría cultual y al peligro para la religión. Un detalle elemental, que la mayoría de los comentaristas no advierte [26], es que los vestidos extranjeros, en el antiguo Israel y en cualquier cultura, son «productos de importación». Un lujo que no pueden permitirse muchas personas. Esto es más evidente que su hipotético carácter pagano, su relación con cultos idolátricos, o que signifiquen una falta de estima hacia los productos del país o una

[20] SBPC VIII/1, 444.
[21] SEAT VI, 389. Igual Van Hoonacker, *Les Douze*, 512.
[22] *Trois prophètes*, 56.
[23] *The Books*, 159.
[24] Deissler, SBPC VIII/1, 444.
[25] Así, Rudolph, KAT XIII/3, 267.
[26] Entre los autores consultados sólo Marti y Smith notan este detalle.

muestra de ingratitud para con Dios. Creo que Sof 1,8b se sitúa en la misma línea de Am 3,12 cuando habla de los «cobertores de Damasco». Lo único que hay por medio es un lujo costoso, y no parece justo buscarle más sentidos recónditos y misteriosos a la frase.

Volvamos a la opinión de Nowack. El pensaba que esta frase no contiene una acusación expresa, y por ello cambiaba el orden de los versos, situando 9b después de 8a. Creo que intuyó algo importante: la acusación principal se encuentra en 9b, no en 8b. Pero considero innecesario, incluso equivocado, alterar el orden de los versos, ya que se rompe el ritmo ascendente del oráculo. En resumen, podemos decir que 8b contiene una acusación de lujo dirigida contra la clase alta, pero que el principal pecado está todavía por denunciar.

Lo mismo podemos decir de la otra frase que nos interesaba: «los que saltan el umbral». Si aceptamos esta traducción, ampliamente justificada por Donner, tendríamos aquí la alusión a una práctica mágica, a un rito ridículo y absurdo. Como indicábamos antes, es probable que con ella se haga referencia a los sacerdotes. Pero el peso no recae en este gesto ridículo, sino en la acción siguiente. Las mismas personas que observan una práctica pagana no temen «inundar la casa de su señor de crímenes y violencias».

El v. 9b no se refiere sólo al grupo presentado en 9a. Constituye la principal acusación dirigida contra todos los personajes anteriores. El hecho de que a comienzos del v. 9 se repita el verbo *pqd* («tomar cuentas») no es motivo para trazar una línea divisoria entre 8 y 9.

En resumen, el gran pecado de la clase alta de Jerusalén consiste en enriquecer a la corte a costa de los súbditos. Igual que Amós, Sofonías afirma que esto lo consigue mediante una actividad criminal, basada en la violencia y el fraude[27]. Y quien saca provecho de esto no es sólo el palacio real; se supone que los grupos interpelados obtenían también grandes ventajas. El único perjudicado es el pueblo.

1.2. El fin de la actividad comercial (1,10-11).

10 «Aquel día, oráculo del Señor,
se oirá gritar en la Puerta del Pescado,
gemir en el Barrio Nuevo
y lamentarse en las colinas.
Gemid, vecinos del Mortero,
que se acabaron los mercaderes,
desaparecieron los cambistas»[28].

[27] *ḥamas* es la violencia criminal, que supone con frecuencia un atentado contra la vida; *mirmâ* es la mentira, que a nivel económico se manifiesta en el fraude. Es frecuente la expresión «balanza engañosa» (*moʾznê mirmâ:* Am 8,5; Os 12,8; Prov 11,1; 20,23; cf. Miq 6,11: *ʾabnê mirmâ).* La expresión de Sofonías prepara lo que dirá Jr 5,27 («sus casas están llenas de fraude»: *mirmâ)* y la bina *ḥamas ûmirmâ* equivale a la de Sal 5,7; 55,24: *ʾîš-damîm ûmirmâ* («asesino y embustero» = «asesino y ladrón»).

[28] Sigo la traducción habitual. Como indica Deissler, *naṭîl* también puede ser interpretado en sentido pasivo: «los que están cubiertos de plata». Pero el paralelismo con *ʿam kᵉnaʿan* y el sentido global del oráculo invitan a preferir la significación activa: «los que pesan plata».

El tema del comercio ha surgido en profetas anteriores. Amós denunciaba las injusticias que en él se cometen (8,4-6) y Miq 6,9-16 centraba en este tema el principal reproche contra la ciudad.

Sofonías aborda la cuestión desde una perspectiva distinta. En estos versos no predomina el tono de denuncia, sino el de lamentación, que se extiende por toda Jerusalén, comenzando en el norte (Puerta del Pescado) y corriéndose velozmente por el Barrio Nuevo y las colinas. Aunque la mayoría de los autores no habla en su comentario de las colinas, y Rudolph renuncia expresamente a identificarlas, considero válida la opinión de Van Hoonacker: «Se trata de las colinas sobre las que está construida la capital judía, especialmente la de Sión» [29]. Este detalle es interesante, porque demuestra que la catástrofe, provocada probablemente por una invasión, ha afectado ya al final del v. 10 a toda la ciudad.

En este sentido pienso que *makteš* («el Mortero»: v. 11) no se refiere a una zona concreta de Jerusalén, situada al sur del Barrio Nuevo (Deissler, Elliger), ni en el valle de Siloé (san Jerónimo), en el torrente Cedrón (Hitzig) o en el Tiropeón (Flavio Josefo). Esta misma dificultad de localizar el *makteš* nos anima a aceptar la antigua interpretación de Teodoro de Mopsuestia [30], que se mantiene en Sánchez [31] y Maurer [32]: los «vecinos del Mortero» son los «habitantes de Jerusalén». Quienes piensan que el *makteš* era una zona concreta donde vivían los mercaderes y cambistas identifican los «vecinos del mortero» con estos grupos de comerciantes. Sin embargo, el texto distingue claramente entre «vecinos del *makteš*», «mercaderes» (*ʿm knʿn*) y «cambistas» (*nṭyly ksp*). Los primeros constituyen un grupo más amplio, que se lamenta de la suerte de los otros, porque su destino les afecta también a ellos.

Esta aclaración es básica para entender el oráculo. A menudo se piensa que Sofonías ataca en él a un grupo concreto de personas, los comerciantes. Si admitimos que lo principal del oráculo no es la acusación, sino la lamentación (lo cual es obvio), y que el lamento final lo entonan todos los habitantes de Jerusalén, advertimos que las palabras del profeta tienen un sentido más profundo. Atacan un modo determinado de concebir la vida dentro de la capital. Toda la ilusión se ha puesto en el comercio, las ganancias, los bienes materiales. Por eso, cuando el «día del Señor» ponga término a esta actividad, cuando se escuche derrumbarse los edificios y lamentarse a los habitantes, el principal motivo de tristeza será la desaparición de esas personas que enriquecían a la ciudad con su profesión. El castigo lo reciben especialmente ellos, principales responsables. Pero Sofonías indica que toda Jerusalén se siente unida a estos grupos y considera su desgracia como propia [33].

[29] *Les Douze,* 513. Igual Smith, ICC 199.
[30] Cf. PG 66, 455.
[31] *In duodecim prophetas minores & Baruch commentarii* (Lyon 1621) 1274.
[32] *Commentarius grammaticus historicus in Prophetas Minores,* 1840. El texto lo recoge Van Hoonacker, *op. cit.,* 514.
[33] La idea, que puede resultar extraña a primera vista, contiene una observación válida para todos los tiempos. Pocos romanos habrán podido disfrutar de los salones y

No sé hasta qué punto podemos considerar justa la afirmación de Elliger, que ve aquí «la antigua y auténtica condena profética de la evolución económica hacia el sistema capitalista» [34]. La intuición es exacta, pero son muchos siglos los que separan este texto del «capitalismo», relacionado estrictamente con la industrialización. Lo que sí resulta claro en Sofonías es que la ciudad ha dedicado especial atención al progreso económico, a la abundancia de bienes, y considera su pérdida como la mayor desgracia imaginable.

Naturalmente, no faltan autores que ven en estos versos una denuncia de la idolatría cultual, relacionándolos con las afirmaciones de 1,4-5. Unas palabras de Watts resumen esta postura, compartida también por Bič: «El juicio contra los falsos adoradores afectará a mercaderes y cambistas, que se han beneficiado vendiendo figurillas y objetos de culto» [35]. Triste manera de empobrecer un texto profético por aferrarse a un punto de partida equivocado.

1.3. El poder de la riqueza (1,12-13).

12 «Entonces registraré a Jerusalén con linternas,
para pedir cuentas a los que se sienten seguros [36]
reposando sobre sus heces, a los que piensan:
"Dios no actúa ni bien ni mal".
13 Sus riquezas serán saqueadas, sus casas derribadas
(las casas que construyan no las habitarán,
de las viñas que planten no beberán vino)» [37].

Este texto no trata de injusticia alguna (al menos contra los hombres), pero es importante para conocer la actitud de esa clase alta denunciada frecuentemente por los profetas. Amós e Isaías condenaron a los ricos que viven entre placeres sin preocuparse por los planes de Dios. Sofonías renuncia a describirnos su buena vida, pero aborda un aspecto esencial, el más profundo, de su actitud.

A este grupo lo presenta reposando tranquilamente sobre sus heces. Como mejor puede entenderse esta metáfora, tomada del mundo de la vinicultura, es a través de Jr 48,11: «Moab reposó desde joven tranquila sobre

bares de Via Veneto, menos aún adquirir algo en sus tiendas de lujo. Sin embargo, son muchos los que se quejan de que «ya no es como antes». Cuando se trata del esplendor y la fama de una ciudad se produce a veces una extraña identificación entre explotadores y explotados.

[34] ATD 25, 65.

[35] *The Books*, 160. Cf. Bič, *Trois prophètes*, 57.

[36] El contexto, y la semejanza con Jr 48,11 sugieren como muy probable leer *hašša'ananîm* en vez de *ha'anašîm* (Elliger) o insertar esta palabra, pensando que se perdió por haplografía (Rudolph). Sobre la interpretación que hace Sabottka de esta frase, cf. *infra*, nota 38.

[37] El v. 13b se inspira en Am 5,11. Según Rudolph, esto no es motivo para dudar de su autenticidad. Pero debemos reconocer que esta afirmación supone un «anticlimax» después de lo dicho en 13a (Elliger).

sus heces: no la trasvasaron de una vasija a otra, no fue al destierro; así conservó su gusto y no alteró su aroma» [38].

Se trata, pues, de personas que no han sufrido calamidades, a las que todo les va bien y se sienten seguras. En qué ponen su seguridad lo deja claro el v. 13: en sus riquezas (*ḥylm*) y posesiones (*btyhm*). Y esto impide que para ellas tenga Dios el más mínimo sentido. No niegan su existencia, pero tampoco les dice nada; se ha convertido en un ser lejano, impersonal, «que no actúa ni bien ni mal». A los protagonistas de este oráculo sólo les interesan los hechos concretos, lo que es capaz de transformar la realidad de modo visible, dando seguridad y bienestar o provocando desgracias y ruina. Y estos hombres, después de años de vida cómoda y tranquila, han llegado al convencimiento de que la fuerza capaz de modelar el mundo, actuando bien o mal, no es Dios, sino la riqueza. Por eso les parece absurdo prestar la menor atención al Señor; sólo tiene sentido aumentar las posesiones y disfrutar de ellas.

La mayoría de los comentaristas advierte esta contraposición entre Dios y la riqueza. Según Elliger, el pecado de estos hombres es «el típico bienestar 'burgués', que se contenta con los bienes terrenos y no toma en serio a Dios» [39]. Deissler los describe como «los ricos, en quienes el oro y la plata ha ahogado todo sentimiento religioso» [40]. Junker dice de ellos que «están tan preocupados por las ganancias y la riqueza, que no se interesan por Dios» [41]. Según Bič, «el pueblo vive para los bienes temporales y su vida no tiene otro sentido» [42].

* * *

En definitiva, los tres grupos descritos en los versos 8-13, a los que se anuncia el juicio de Dios, no están relacionados con los pecados cultuales denunciados en 1,4-5. Más bien se hallan en la línea del v. 6: gente que «apostata del Señor». Dios ha desaparecido de su centro de interés para ceder el puesto a una actividad criminal (8-9), a la obsesión por el comercio (10-11) o a una postura de seguridad y disfrute de los bienes materiales (12-13). Lo común a estos tres grupos, sin olvidar que el segundo oráculo abarca a todos los habitantes de Jerusalén, es que para ellos lo único importante es enriquecerse y aprovecharse de las ventajas que trae el dinero.

Resumiendo, el capítulo primero de Sofonías describe la situación de

[38] Sabottka niega que Jr 48,11 sirva para explicar el texto de Sofonías. En vez de traducir *šemarîm* por «heces» le da el sentido de «vino excelente», de solera (cf. Is 25, 6). Y el verbo *qapaʾ* no significaría «reposar», sino «estar embotado, aturdido» por la borrachera. Creo que esta interpretación también es posible. Por otra parte, Sabottka estaría de acuerdo con el sentido que damos al oráculo de Sofonías, ya que entiende *ʾîš* como «señor», miembro de la clase alta (cf. *Zephanja,* 48s).

[39] ATD 25, 65.

[40] SBPC VIII/1, 447.

[41] HSAT VIII, 3/II, 73.

[42] *Trois prophètes,* 58.

Judá y Jerusalén como apostasía absoluta del Señor. Esta idolatría tiene sin duda un matiz cultual, de veneración a dioses extranjeros (4-5). Pero también un matiz socioeconómico, de culto a los bienes de este mundo. Y este aspecto es el más desarrollado, describiendo, como afirma Van Leeuwen, una «disposition mammoniste» [43].

Con esta perspectiva, no es extraño que la exhortación final anime a volver a Dios.

1.4. El único refugio (2,1-3).

1 «Amontonaos bien [44], gente [45] desvergonzada [46]
2 antes que Dios dé el decreto [47]
y (os) arrebate el 'día' como tamo volandero [48],
antes que os alcance el incendio de la ira del Señor,
antes que os alcance el día de la ira del Señor [49].

[43] *Le développement du sens social,* 92.

[44] Así traducen las versiones antiguas y bastantes modernos; a partir de *qaš,* «paja», el verbo denominativo *qšš* significa «recoger/amontonar paja». De aquí deducen «recogerse, amontonarse», aunque el paso de un sentido a otro no es obvio. Otros dan a «recogerse» un sentido metafórico: «examinarse» (Rosenmüller, König, De Wette). En esta línea comenta Rosenmüller: «Quaerite diligenter et in vobis et in aliis maculas quasque, ut illas aboleatis» *(Scholia* VII/4, 31). Algunos no están convencidos de esta interpretación y derivan estas formas verbales de *qwš,* no atestiguado en hebreo, pero con forma frecuente en árabe: «encorvaos» (Maurer, Orelli, Rothstein, Rudolph). La imagen encaja bien en un contexto en el que va a hablarse de humildad; sin embargo, ya Davidson objetó que el verbo árabe es denominativo y significa «be curved in the back»; Van Hoonacker rechaza también este sentido, sin aducir argumentos. El lo relaciona con el verbo *qyš/qwš,* que en árabe significa «medir», y traduce: «conformez-vous à la regle et soyez réglés». Entre las correcciones propuestas, la más aceptada es *hitbôšᵉšû wabošû,* «avergonzaos»: Cheyne (que después la abandonó), Graetz, Ehrlich, Nowack, Budde.

[45] Ya que posteriormente se distinguirá dentro del pueblo un grupo que permanece fiel al Señor, lo más adecuado es traducir aquí *haggôy* por «gente», sin referirlo a la totalidad del pueblo. El profeta sólo piensa en las personas denunciadas con anterioridad. Así Rudolph.

[46] Interpretando *ksp* como «volverse pálido», «avergonzarse» (Gesenius, Ewald, Hitzig, Smith, etc.). Rudolph lo relaciona con *kesep,* que, de acuerdo con el árabe *ksf* y el acadio *kasapu,* sería el metal «cortado», «roto» para utilizarlo como dinero; en este caso, el verbo se emplea en sentido espiritual, «no quebrantado» (interiormente), «que no acepta ser corregido». Lo sigue Krinetzki. La frase se ha prestado a muchas traducciones: «indigno de amor», «que no desea convertirse a la ley», «no amado», «indisciplinado», etc.

[47] Lit.: «antes de que dé a luz el decreto». Pero la frase satisface poco a otros comentaristas, que cambian el texto: «antes que os convirtáis *(lo' tibyû)* en tamo volandero» (Wellhausen, Oort, Orelli, Nowack, Halévy, Rothstein, Duhm); «antes que os convirtáis en polvo fino *(tibyû lᵉdaq)* (Smith); «antes de que el día te aparte *(lo' terapeq)* como tamo volandero» (Sellin); «antes de que la cólera *('ebrâ)* os pulverice *(lo' tᵉduqqᵉkem)* como paja menuda» (Van Hoonacker).

[48] Traducción conjetural, añadiendo *'ober* antes de *'abar* (perdido por haplografía). Sobre otras propuestas, véase la nota anterior.

[49] Nowack, Van Hoonacker, Langohr y otros consideran glosa esta frase, que repite lo dicho en la anterior. Pero la repetición (que no es literal en este caso) ha sido siempre un medio estilístico de los poetas.

3 Buscad al Señor,
como [50] todos los humildes del país que cumplen sus mandatos,
buscad la justicia, buscad la humildad.
Quizá podáis libraros el día de la ira del Señor».

El profeta interpela a los grupos denunciados anteriormente [51]. Sobre ellos pesa la cólera de Dios y su castigo es inminente. Sin embargo, en la interpretación que consideramos más probable, Sofonías les ofrece una posible escapatoria [52]. No es plenamente segura, y al estilo de Am 5,15 se limita a decir: «*quizá* podáis libraros». Pero algo es cierto: si existe posibilidad de salvación, consiste en buscar a Dios, buscar la justicia, buscar la humildad.

La primera condición («buscad al Señor») representa la antítesis de la actitud que estas personas han mantenido hasta ahora: «los que no buscan al Señor ni se interesan por él» (Sof 1,6). Ahora, Dios debe convertirse en el centro de su vida, acaparar toda su atención e interés (cf. Os 3,5; Dt 4, 29) [53]. Esta exigencia es muy parecida a la de Am 5,6: «interesaos *(drš)* por el Señor y viviréis». Sin embargo, igual que los oyentes de Amós corrían el peligro de malinterpretar sus palabras, equiparando el interés por Dios con la actividad cultual (5,4-5), también los oyentes de Sofonías podían confundir esta exigencia.

Para aclararla, les propone como modelo la actitud de otras personas: «los humildes del país». De ellos habló Am 8,4, presentándolos como víctimas de los comerciantes. Más tarde, Job 24,4 los describe como víctimas de los poderosos, reflejando sus duras condiciones de vida:

«Como onagros del desierto salen a su tarea,
madrugan para hacer presa,
el páramo ofrece alimento a sus crías;
cosechan en campo ajeno
y rebuscan en el huerto del rico;
pasan la noche desnudos,
sin ropa con que taparse del frío;
los cala el aguacero de los montes
y a falta de refugio se pegan a las rocas» (24,5-8).

[50] Leyendo *kᵉkol; k* perdido por haplografía (Rudolph, Krinetzki). TM: «buscad al Señor todos los humildes del país que cumplen sus mandatos» parece encerrar una contradicción, como indico en el comentario. La solución de Sellin, que lee *ʿanîyê,* suprime *ʾašer* (con LXX) y vocaliza imperativo *paʿalû* («buscad a Yahvé, todos los pobres (proletarios) del país, cumplid sus decretos») exige más cambios y no parece de acuerdo con la mentalidad de Sofonías.

[51] Según Smith, el profeta se dirige a los pueblos extranjeros, concretamente a los filisteos. Sin embargo, para considerar los versos 1-2 introducción a los oráculos sobre las naciones se ve forzado a eliminar el v. 3 como glosa.

[52] Con Sellin, Van Hoonacker, Rudolph, Langohr y otros considero auténtico el v. 3. Como indica Sellin, sería extraño que el profeta no ofreciese una posibilidad de salvación. El vocabulario y la temática no se oponen a la autenticidad, aunque ésta es negada en todo (Smith, Nowack como probable) o en parte: 3a (Elliger), 3b (Sellin, Augé).

[53] «Buscar al Señor» tiene en otros casos el sentido de «consultar a Dios» (Ex 33,7) o de acercarse a él a través del culto (Os 5,6). En Sof 2,3 es claro que no se trata de esto.

¿Es esta gente la que el profeta propone como modelo? Parece que no. Partiendo de un concepto meramente económico, poco a poco se desarrolló en Israel la idea de una «humildad» y «pobreza» más profunda, como actitud ante Dios. El texto de Sofonías se inserta en esta línea, y quizá sea de los primeros en enfocar el problema de forma distinta. Por eso añade, definiendo más detenidamente a este grupo, que «cumplen sus mandatos». Lo que el profeta considera ejemplar en ellos no es su mera pobreza material (aunque este aspecto no se excluye), sino el que viven teniendo en cuenta a Dios y al prójimo [54].

Así lo sugieren las dos exigencias siguientes, que constituyen al mismo tiempo una invitación a los pecadores y una descripción de «los humildes». Ante todo, es gente que «busca la justicia» (*ṣedeq*), el recto ordenamiento del mundo y la sociedad que acaba con las desigualdades y opresiones [55]. Los pobres y necesitados (los «hermanos pequeños», diría Jesús) ocupan un puesto central en su vida. Y esta actitud va acompañada de la humildad (*ʿanawâ*). Este término, poco frecuente, se refiere en dos casos a la postura ante Dios: «El temor del Señor es escuela de sensatez, delante de la gloria va la humildad» (Prov 15,33); «tras las huellas de la humildad y el temor del Señor caminan riqueza, honor y vida» (Prov 22,4). Sin embargo, es probable que la exigencia de «buscar la humildad» implique también un componente social, de preocupación por los más débiles [56].

En conjunto, Sof 2,1-3 recuerda mucho a Am 5,4-6.14-15 por su contenido y desarrollo. En ambos casos, el sector más importante del pueblo se ve amenazado con el castigo inmediato. Pero se le ofrece una posibilidad de «vivir» (Amós) o de «librarse el día de la ira del Señor» (Sofonías): consiste en «interesarse (*drš*) por el Señor» (Amós) o en «buscar (*bqš*) al Señor» (Sofonías). No es una garantía absoluta; ambos profetas se limitan a un «quizá» (*ʾûlay:* Am 5,15; Sof 2,3). Pero los dos dejan claro que, en caso de que Dios perdone, será a las personas que conciban la preocupación por él como un interés simultáneo por la justicia y los pobres.

Las exigencias de Sofonías coinciden también con las de Miq 6,8 [57], aunque este texto se mueve en unas coordenadas distintas, al margen de un castigo inminente.

[54] Cf. S. Gozzo, *Gli ʿanawîm nel libro di Sofonia:* Atti della XXIV Settimana Biblica (Brescia 1978) 237-259.

[55] Aunque autores como Fahlgren, Kautzsch, Snaith y Achtmeier niegan que exista diferencia de significado entre *ṣedeq* y *ṣᵉdaqâ*, parece más exacta la postura de Jepsen, *ṣdq und ṣdqh im AT*, en *Gotteswort und Gottesland.* Hom. a H. W. Hertzberg (Gotinga 1965) 78-89; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Tubinga 1968), y B. Johnson, *Der Bedeutungsunterschied zwischen ṣädäq und ṣedaqa:* ASTI 11 (1977-78) 31-39, que refieren *ṣedeq* «a un orden recto» (Jepsen), «al orden cósmico, que se concreta en la sabiduría, el derecho, etc., y que es asegurado en el ámbito terreno por el rey» (Schmid), y *ṣᵉdaqâ* a «la conducta recta, que tiende a dicho orden» (Jepsen), «la conducta recta, benéfica, adecuada a ese orden del mundo exacto, benéfico y querido por Yahvé que es *ṣedeq*» (Schmid).

[56] Así aparece en Sal 45,5 si lo traducimos como Kraus: «lucha por la causa de la verdad, de la pobreza (*ʿanawâ*) y del derecho», que ve aquí el compromiso del rey con los humildes. También Irsigler ve en este salmo una referencia a «la condescendencia del rey con los deshonrados y necesitados» (*Gottesgericht und Jahwetag,* 365).

[57] Cf. G. Krinetzki, *Zefanjastudien,* 93s.

La interpretación que ofrezco de este oráculo coincide con la de Rudolph y Krinetzki y sólo exige un cambio mínimo en el texto (cf. nota 50). Existe otra, más difundida, pero menos convincente. El profeta contrapone dos grupos: el de los malvados, sin salvación posible, y el de los humildes, que deben insistir en su actitud de interés por Dios, práctica de sus mandatos, búsqueda de la justicia y humildad, a ver si logran salvarse el día de la cólera del Señor (Nowack, Van Hoonacker, Sellin, etc.). Sin embargo, resulta extraño que el profeta ponga en duda la salvación de estas personas fieles a Dios. Son el anticipo de ese resto «pobre y humilde» que constituirá la comunidad de la futura Jerusalén (3,12). Si los menciona en este contexto no es para exhortarles a perseverar en su conducta con vistas a una hipotética salvación, sino para proponerlos como modelo a quienes corren el grave peligro de desaparecer en la catástrofe.

2. *Los oráculos contra las naciones* (2,4-3,8)

La segunda sección del libro contiene una serie de amenazas contra países extranjeros[58]: Filistea (2,4-7); Moab-Amón (8-11), Etiopía (12) y Asiria (13-15). De forma parecida a lo que ocurre en Am 1-2, la denuncia culmina en una nueva acusación de Judá (3,1-7). El castigo de las otras naciones debería haberle servido para convertirse. Pero las autoridades civiles y religiosas no aprenden la lección de la historia, convirtiendo a Jerusalén en una ciudad «rebelde, manchada y opresora». La sección termina con el tema del castigo de toda la tierra (3,8). Dentro de ella nos interesa el oráculo contra Judá:

3,1 «¡Ay de la ciudad rebelde, manchada y opresora[59]!
2 No obedeció ni escarmentó.
No confiaba en el Señor ni acudía a su Dios.
3 Sus príncipes en ella eran leones rugiendo;
sus jueces, lobos a la tarde, sin comer desde la mañana[60];

[58] Sobre la autenticidad de los distintos oráculos y versos, cf. G. Langohr, *Le livre de Sophonie et la critique d'authenticité:* ETL 52 (1976) 1-27, espec. 12-18.

[59] B. Jongeling, *Jeux de mots en Sophonie III 1 et 3:* VT 21 (1971) 541-547, advierte en esta frase un juego de palabras, ofreciendo dos traducciones posibles: 1) «Malheur à la rebelle, à l'impure, à la ville tyrannique!», y 2) «Oh! (Helas!), celle qui est illustre et rachetée, la ville colombe!» (p. 542). Pero es una interpretación rebuscada, aparte de que nunca se llama a Jerusalén «ciudad paloma». El oráculo se orienta claramente en la primera línea.

[60] Interpretando *grm* («roer») como verbo denominativo de *gerem,* «hueso», y el *lamed* de *labboqer* en el sentido «desde» (Sabottka). Sin embargo, la frase es compleja y ha hecho correr ríos de tinta. K. Elliger, *Das Ende der Abendwölfe,* en Fs. A. Bertholet (Tubinga 1950) 158-175, tras un detenido estudio, propone cambiar el texto en *šfṭyh z'bym l' ʿzbw gerem (lbqr* se añadió posteriormente, cuando *ʿzbw* se convirtió en *ʿrb):* «sus jueces son lobos que no dejan hueso alguno». M. Stenzel, *Zum Verständnis von Zeph. III 3B:* VT 1 (1951) 303-305, reconstruye *šofṭêah ze'ebîm laʿereb gûrîm labboqer:* «sus jueces son lobos por la tarde, cachorros de león por la mañana». También Jongeling (*art. cit.* en nota anterior) defiende una oposición entre lo que los jueces hacen de noche y de día: «por la tarde, los jueces son lobos, pero no toman decisiones (no cumplen con su obligación) por la mañana» (es difícil aceptar que el verbo *grm* «roer»

4 sus profetas, unos temerarios, hombres desleales;
sus sacerdotes profanaban lo sacro, violentaban la ley.
5 En ella está el Señor justo, que no comete injusticia;
cada mañana establece su derecho, al alba sin falta[61];
pero el criminal no reconoce su culpa.
6 Aniquilé naciones, derruí sus almenas,
llené de escombros sus calles para que nadie transitase,
quedaron arrasadas sus ciudades, sin hombres, sin habitantes,
7 Pensé: "Ahora me temerás, escarmentarás"[62],
no perderá de vista[63] todo lo que he decretado contra ella.
Pero ellos madrugaban para pervertir sus acciones».

La unidad del pasaje, así como la relación entre las distintas secciones es cuestión debatida[64]. Sin embargo, no podemos perder de vista la relación

tenga, aplicado a los jueces, el sentido de «cumplir con su obligación»). L. Zalcman, *Di sera, Desert, Dessert:* ET 91 (1979s) 311, descubre un juego de palabras entre *ʿereb* (tarde), *raʿab* (hambre) y *ʿoreb* (cuervo), sugiriendo la traducción: «sus jueces son lobos hambrientos». Rudolph lee *loʾ garû mehabbaqar* y, de acuerdo con Jr 5,6, cambia *ʿereb* en *ʿarabâ:* «sus jueces son lobos de la estepa, que ni siquiera se asustan ante el ganado mayor». Otros omiten *loʾ* (Schwally, Duhm), cambian *loʾ* en *ʾašer* (Sellin) o renuncian a traducir la última frase (Nowack). La propuesta de Sabottka es la más sencilla, sin cambiar el texto; pero debemos reconocer que este sentido de la preposición *lᵉ* no es tan seguro como piensa. Sabottka se basa en A. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job,* p. 21; de los casos que allí se citan (Job 12,20; 30,1; 33,6; 36,2.3; 39,29), sólo 36,3 y 39,29 tienen valor para este matiz concreto, e incluso en esos casos el sentido de *lᵉmeraḥoq,* «desde lejos», parece dado por la preposición *min* más que por la preposición *lᵉ*.

[61] El sentido de *laʾôr* = «al alba» se encuentra en Job 24,14. La frase contrapone la actitud responsable de Dios (cf. comentario) con la irresponsable de los jueces, condenada en el v. 3. De este modo, la frase resulta también más equilibrada. La expresión *ntn lᵉʾôr* se encuentra en Is 49,6; Jr 31,35. De acuerdo con ella podría también traducirse: «cada mañana establece su derecho como luz que no falla» (sin necesidad de leer *kaʾôr,* como proponen Sellin, Elliger, Rudolph). La idea de que el *mišpaṭ* es «luz» se encuentra en Is 51,4. Otros traducen: «da a luz su derecho» (Rosenmüller, Krinetzki), «manifiesta lo que es recto» (Nowack); «establece su juicio para dar la luz» (Van Hoonacker, leyendo *laʾir);* «establece su justicia; la luz no falta» (Smith, omitiendo la preposición delante de *ʾôr,* como dittografía del *loʾ* siguiente, con Marti, Sievers, Duhm; difícil de justificar); «convierte su derecho en sol» (Sabottka).

[62] Para igualar con la frase siguiente muchos leen 3.ª persona: «me temerá, escarmentará».

[63] Leyendo *meʿênèha* con LXX Syr y numerosos autores. TM: «y no perezca su morada» es difícil de aplicar a Jerusalén, ya que una ciudad no tiene morada, sino que es morada.

[64] Sigo a Van Hoonacker y Smith, que consideran unidad los versos 1-7 (aunque Smith piensa que la relación entre 1-5 y 6-7 es bastante débil). Otros proponen 1-8 (Rudolph) o 1-13 (Sellin, Cornill, Nowack). En la redacción actual, el v. 8 se refiere a todos los oráculos contra las naciones, no sólo al de Judá. También es cierto que los versos 9ss debemos leerlos en relación con lo anterior (cf. el *ʾaz* de 9a). Pero la denuncia de Jerusalén se limita a 1-7. Probablemente tenemos aquí dos oráculos independientes en su origen: 1-5 y 6-7. La autenticidad de 1-5, negada por Stade, Schwally, Wellhausen, Marti, Sievers, Duhm, es admitida por Davidson, Nowack, Budde, Van Hoonacker, Rothstein, Smith, Rudolph. Más difícil de juzgar es la autenticidad del v. 5 (cf. G. Langohr, *art. cit.* en nota 58, p. 18-22).

entre «no escarmentó» (2) y «escarmentarás» (7) y la contraposición entre «sus príncipes en ella» y «el Señor justo en ella». Es probable que dos unidades originariamente independientes (1-4; 6-7) fuesen unidas más tarde por el mismo profeta; es difícil emitir un juicio sobre el v. 5, que, en parte, representa un buen contraste con lo anterior y, en parte, desentona en el contexto.

El oráculo comienza presentando a Jerusalén mediante tres adjetivos («rebelde», «manchada», «opresora») y cuatro oraciones negativas. El arranque es tan duro, que el lector no predispuesto ni condicionado por las ediciones modernas del texto podría pensar que se sigue hablando de Nínive. Sin embargo, las dudas se disipan de inmediato. Se trata de una ciudad en relación expresa con Yahvé, aunque este aspecto lo ha olvidado por completo. Dios se ha volcado en ella hablándole y corrigiéndola; la ciudad ha rechazado su palabra y sus escarmientos. Dios era su punto de apoyo, su confianza en el peligro; ella no ha confiado en el Señor. El estaba cerca, ella no acudía. Es probable que el profeta sintetice en estas frases la dura experiencia pasada, sobre todo el fracaso de la predicación de Isaías durante los últimos años del siglo VIII, cuando la desobediencia y la falta de confianza llevaron a una política funesta. Tampoco se excluyen experiencias posteriores y anteriores. Todo esto ha convertido a Jerusalén en una ciudad «rebelde».

El segundo adjetivo, «manchada», se puede interpretar en dos sentidos: desde el punto de vista cultual, Jerusalén se ha contaminado por el contacto con dioses extranjeros (cf. 1,4-5) o por una serie de prácticas ilícitas; pero el uso del verbo *g'l* recuerda también textos como Is 59,3; Lam 4,14, donde se habla de manos «manchadas» de sangre. Este sentido no parece tan obvio en nuestro texto; sin embargo, no podemos perderlo de vista, porque el tercer adjetivo («opresora») se orienta claramente en la línea de infidelidad al prójimo.

El verbo *ynh*[65] se usa a menudo en relación con las personas más débiles y con matiz económico. En la legislación se dice que «no oprimirás al emigrante» (Ex 22,20; Lv 19,33) o «al esclavo huido» (Dt 23,17), aunque en dos ocasiones se habla solamente de «no oprimirás al prójimo» (Lv 25,14. 17). Los profetas exhortan a «no oprimir a huérfanos, emigrantes y viudas» (Jr 22,3) y denuncian a quienes oprimen al pobre y al indigente (Ez 18,12; 22,29) o a «huérfanos y viudas» (Ez 22,7). El mismo matiz económico aparece en Ez 46,18: el príncipe no oprimirá despojando de los propios bienes (cf. 45,8: «mis príncipes no oprimirán al pueblo»). Esto demuestra que Sofonías concede gran importancia al tema social cuando valora la conducta de Jerusalén.

Como en otros textos proféticos, el comienzo produce la impresión de que el profeta responsabiliza a todos los habitantes de las injusticias cometidas. Por otra parte, un lector poco avezado podría pasar por alto el matiz social, leyendo el texto como simple denuncia de la actitud para con Dios. Los versos siguentes (3-4) eliminan estos posibles equívocos. Igual que

[65] Cf. J. Pons, *L'oppression dans l'AT*, 85-94.

Isaías decía que Jerusalén se había prostituido por culpa de las injusticias y el dinero (1,21-26), Sofonías insiste en que la «rebeldía» contra Dios se concreta especialmente en el terreno social. Y hay grupos con especial responsabilidad en este tema. Prácticamente coinciden con los denunciados por Miq 3,9-11: «príncipes» o «gobernadores» *(śar)*, «jueces» *(šopeṭ)*, «profetas» *(nabî)*, «sacerdotes» *(kohen)*; autoridades civiles, judiciales, religiosas.

Las acusaciones que les dirige son bastante vagas. Nos gustaría encontrar referencias a hechos concretos. Sofonías no cae en esa tentación. Y aquí radica la fuerza de sus expresiones. Lo que él denuncia no son actos aislados, aunque frecuentes, sino una actitud global. A los gobernantes los compara con «leones rugientes»; a los jueces, con lobos hambrientos. Las imágenes y el contexto recuerdan Prov 28,15:

> «León rugiente y oso hambriento
> es el gobernante que oprime a los necesitados»,

y la descripción más detallada de los malvados en Sal 10,8-10:

> «En el corral se agazapa
> para matar a escondidas al inocente;
> sus ojos espían al pobre,
> acecha en su escondrijo como león en su guarida,
> acecha al desgraciado para secuestrarlo,
> secuestra al desgraciado, lo arrastra en su red».

Con una metáfora distinta, tenemos la misma idea de Miq 3,1-4: el pueblo es víctima del hambre insaciable de sus jefes. Allí lo descuartizaban para meterlo en la olla. Aquí, las autoridades han perdido todo aspecto humano, se lanzan como fieras sobre los pobres.

Más oscuro es lo que se dice sobre los profetas. «Temerarios» *(poḥazîm)* quizá haya sido elegido por relación sonora con *ḥozîm* («videntes»)[66]. La temeridad consiste en apropiarse las palabras de Dios, como dirá más tarde Jeremías: «Yo no envié a los profetas, y ellos corrían; no les hablé, y ellos profetizaban» (Jr 23,21); «aquí estoy contra los profetas —oráculo del Señor— que manejan la lengua para soltar oráculos; aquí estoy contra los profetas —oráculo del Señor— que cuentan sus sueños falsos y extravían a mi pueblo con sus embustes y jactancias» (Jr 23,31s). Es esto lo que los convierte en «temerarios» y, al mismo tiempo, en «rebeldes» o «desleales» para con Dios. Sofonías no insiste, como Miqueas, en la codicia de estos personajes ni en su colaboración directa con los explotadores. Pero los responsabiliza de la corrupción religiosa y social que reina en Jerusalén.

Lo mismo ocurre con los sacerdotes, aunque las acusaciones son otra vez ambiguas. «Profanar lo santo» significa en Lv 19,8 no observar las nor-

[66] En Jue 9,4 se aplica el término a los desocupados que contrata Abimelec para asesinar a sus hermanos. Sólo en estos dos textos se usa el verbo *pḥz*. El sustantivo *paḥazût*, «temeridad», sólo se usa en Jr 23,32, denunciando también a los falsos profetas.

mas sobre el modo de comer los sacrificios de comunión; en Mal 2,11, casarse con mujeres extranjeras. En ambos casos, el sujeto es cualquier israelita, no se trata de un pecado específico de sacerdotes. Quizá Ez 22,26 explicite algo lo que pensaba Sofonías: «No distinguen lo sagrado de lo profano, no declaran lo que es puro e impuro». Esto iría en la línea de la segunda acusación dirigida contra ellos: violentaban la ley. Probablemente, más que pensar en decisiones relativas al culto debemos pensar en decisiones judiciales; los sacerdotes eran también «competentes en lo civil y en lo criminal» (Dt 21,5) y Dt 17,8-12 los presenta como última instancia en casos difíciles. Se comprende su gran responsabilidad en el tema de la justicia. Por otra parte, también estaban obligados a instruir sobre las condiciones adecuadas para participar en el culto, que implicaban serias exigencias éticas (cf. Sal 15; 24). Fallar en esta tarea (por amor al dinero, diría Miqueas) contribuía a difundir la injusticia.

En contraste con estos cuatro grupos, el v. 5 nos habla de Yahvé como dios «justo» (*ṣaddîq*) que mora también en la ciudad. Mientras ellos se despreocupan de su obligación y convierten a Jerusalén en una ciudad opresora, el Señor «no comete injusticia» y dicta sentencia cada mañana [67]. Este verso, que interrumpe en cierto modo la lógica del oráculo, podemos interpretarlo de dos formas: como justificación de lo que ocurre en Jerusalén o como promesa para el futuro (en este caso habría sido añadido posteriormente).

En la primera hipótesis es importante comparar lo dicho por Sof 3,1-5 con el Sal 11. Son los dos únicos pasajes que hablan de Dios como *ṣaddîq* dentro de un contexto parecido [68]. Ante la amenaza que representan los malvados, que «tensan el arco, ajustan la saeta a la cuerda», el salmista escucha el consejo de «escapar como pájaro al monte». Pero él prefiere acogerse al Señor, que «está en su templo santo», «examina a inocentes y culpables y odia al que ama la violencia». Sabe que Dios «hará llover sobre los culpables ascuas y azufre, les tocará en suerte viento huracanado. Porque el Señor es justo (*ṣaddîq*) y ama la justicia: los honrados verán su rostro» (vv. 6-7). Dentro de este contexto, Sof 3,5 podría entenderse del siguiente modo: ¿cómo es posible que, morando en Jerusalén el Dios justo, ocurran esta serie de injusticias? La respuesta se da al final: «porque el criminal no reconoce su culpa». La justicia de Dios requiere la colaboración humana. No basta que él «examine a inocentes y culpables» ni que «odie al que ama la violencia». Es preciso que las autoridades, los jueces, sacerdotes y profetas imiten su conducta. Pero no están dispuestos a ello. De este modo, anu-

[67] Sobre el tema, cf. J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes «am Morgen»*, en *Alttestamentliche Studien* (Fs. F. Nötscher), BBB 1 (Bonn 1950) 281-288.

[68] La expresión *Yhwh ṣaddîq* o *ṣaddîq Yhwh* se usa *a)* en contexto judicial o de debate, para indicar que el Señor «lleva razón» (Ex 9,27; Jr 12,1); *b)* de aquí se deriva la idea de que el Señor es «justo» (= «lleva razón») cuando castiga (Lam 1,18; Dn 9, 14; 2 Cr 12,6; Esd 9,15); *c)* El Señor manifiesta también su justicia salvando de la muerte (Sal 116,5), de los enemigos (Sal 129,4) o a los humildes (Sal 145,17); *d)* este aspecto benéfico de la justicia divina se emplea en Dt 32,4 como contraste con la conducta rebelde del pueblo; *e)* la idea del Dios justo, que lucha por la justicia, se encuentra en Sal 11 y Sof 3,5.

lan el plan primitivo de Dios sobre la ciudad y hacen inútiles sus esfuerzos continuos, diarios («cada mañana»), en favor de una sociedad justa.

En la segunda hipótesis, el v. 5 sería un añadido posterior: formula la promesa de que Dios será el único legislador y juez en Jerusalén, sin que los opresores puedan hacer nada contra su pueblo «pobre y humilde» (v. 12). Esta hipótesis parece menos probable, por dos motivos: *a)* la idea de que Yahvé, Dios justo, habita en Jerusalén y dicta sentencia día tras día no es algo que se espere para el futuro, sino que se confiesa desde antiguo; *b)* la última frase («pero el criminal no reconoce su culpa») habría que interpretarla como corrección de esta esperanza [69], complicando más aún la historia del texto.

Nos inclinamos, pues, por la primera hipótesis. El verso 5 pretende contrastar la conducta de las autoridades civiles y religiosas con la de Dios. Ellas destruyen sus planes. La consecuencia es obvia: la salvación de Jerusalén sólo será posible cuando desaparezcan. Pero Sofonías no habla del tema en este contexto. Lo deja para más adelante. Los versos siguientes (6-7) insisten en la perversión de esta gente: no han aprendido del ejemplo de Dios, tampoco aprenden de las lecciones de la historia. Han visto el castigo de otras ciudades, y debería haberles servido para temer a Dios y escarmentar, cambiando de conducta. En vez de ello, «madrugaban para pervertir sus acciones». Aunque estos versos se dirigen a Jerusalén como totalidad, igual que 3,1-2, no olvidemos que el profeta ha cargado la responsabilidad sólo y exclusivamente sobre los grupos denunciados en 3-4.

3. *La sociedad ideal*

Por ello puede mantener, a pesar de todo, una postura de esperanza. Esto no debe extrañar en un profeta que, como reconoce la mayoría de los autores, pretendió poner en marcha una reforma religiosa. Por consiguiente, la promesa de salvación contenida al final del libro (al menos la formulada en 3,12-13) encaja bien en su mensaje. Es el reflejo de la sociedad ideal, tal como la concibe Sofonías:

> «Dejaré en ti un pueblo pobre y humilde,
> un resto de Israel que se acogerá al Señor,
> que no cometerá injusticia ni dirá mentiras
> ni tendrá en la boca una lengua embustera.
> Pastarán y se tenderán sin que nadie los espante».

Como indica Langohr, «las expresiones utilizadas en Sof 3,11-13 son únicas, en su mayoría, y no se pueden establecer comparaciones exactas» [70].

[69] Sabottka ve en *bošet* una designación de Baal y traduce: «Pero el Dios de la vergüenza no conoce al malvado». Según él, el verso contrapone a Yahvé, Dios justo, con Baal, que no se interesa de la justicia ni entiende de ella. Prescindiendo de que la interpretación es rebuscada, la traducción anterior llevaría a pensar lo contrario. Cuando se afirma de un dios que «no conoce al malvado» se quiere decir que no comparte su injusticia.

[70] G. Langohr, *Le livre de Sophonie* (nota 58) 24. La relación con otras tradiciones la estudia detenidamente (G. Krinetzki, *Zefanjastudien,* 153ss.

Es una síntesis original del profeta. Pero conviene recordar algunas de las alusiones anteriores. Las imágenes que describían la actitud cruel de las autoridades se asemejaban a las de Prov 28,15: «León rugiente y oso hambriento es el gobernante que oprime a los necesitados (*ʿam dal*)». La expresión *ʿam dal* coincide también con la de Sofonías. Y nos ayuda a comprender el cambio de situación provocado por Dios. Quienes tenían el poder y lo empleaban como fieras han desaparecido (cf. Sof 3,11). Los pobres e indefensos, liberados por Dios, forman el nuevo pueblo. No se les promete un futuro espléndido desde el punto de vista material. Al contrario. Sofonías, buen discípulo de Isaías, sabe que la acumulación de bienes lleva al orgullo, el abandono de Dios y la injusticia. No quiere que se repita la historia. Algunos autores pretenden interpretar los adjetivos «pobre» (*ʿanî)* y «humilde/necesitado» (*dal)* en sentido puramente espiritual. Es cierto que Sofonías subraya este aspecto en 2,3. Sin embargo, considero muy peligroso «espiritualizar» la afirmación de 3,12a. La historia demuestra que la pretendida «pobreza espiritual» ha ido acompañada en muchos momentos de una gran «riqueza material» y ha servido como justificación de numerosas injusticias. No creo que Sofonías fuese tan ingenuo como para defender estas componendas. Sólo la gente pobre y humilde podrá formar parte de la nueva comunidad. Naturalmente, la pobreza material no lo resuelve todo. Debe ir acompañada de una actitud correcta ante Dios y los hombres, como indica a continuación. Pero esta pobreza es la base imprescindible para lo demás.

La conducta de este nuevo pueblo la describe con una frase referente a Dios y tres oraciones negativas referentes al prójimo. Con respecto a Dios, «se acogerán a él»; literalmente, «buscarán refugio en el nombre del Señor», expresión que no aparece en ningún otro texto bíblico, aunque la idea de buscar refugio en Dios es frecuente. El verbo *ḥsh* («refugiarse») aparece 37 veces en el AT, y en 32 casos se presenta el «refugiarse en Dios» como la actitud correcta en momentos de peligro[71]. Sofonías da por supuesto que un «pueblo pobre y humilde» no se verá libre de amenazas; podrán venir de potencias extranjeras o de necesidades primarias para la subsistencia. Pero sabrá afrontarlas. No recurrirá a dioses paganos, como los idólatras de 1,4-5, ni pondrá su confianza en la riqueza, incapaz de salvar (1,18). Se acogerá al Señor y hallará en él refugio en los momentos difíciles.

Pero la simple relación con Dios no basta. Debe confirmarse en la actitud con el prójimo, que Sofonías describe con tres frases negativas. La primera («no cometerán injusticia») repite a la letra lo dicho a propósito de Dios en 3,5 («no comete injusticia»). Un pueblo que imita el ejemplo del Señor es la mejor garantía de una convivencia pacífica y equilibrada[72]. Con esto parece dicho todo.

Pero el profeta añade otras dos oraciones, que constituyen una nueva antítesis a lo descrito en 3,1-4. Allí se carga la responsabilidad sobre los

[71] Cf. D. Eichhorn, *Gott als Fels, Burg und Zuflucht* (Francfort 1972); P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms* (Münster 1971).

[72] La relación entre 3,13 y 3,5 es más importante que el posible contacto con Lv 19, 15.35: «no daréis sentencias injustas» *(lo' taʿaśû ʿawel bammišpaṭ)*.

jueces, con deber de emitir sentencias justas, y sobre sacerdotes y profetas, que falsean la palabra de Dios y su ley. Nada de esto ocurrirá en la nueva comunidad. «Decir mentira» *(dibber kazab)* está directamente relacionado con la injusticia (Sal 5,7) y es un pecado típico de quienes tienen la obligación de dar «sentencias justas» y «juzgar rectamente a los hombres» (Sal 58,2). Sólo en estos dos casos (además de Dn 11,27, referente a los engaños mutuos de dos reyes) se usa la expresión. Por consiguiente, podemos ver en Sof 3,12 la promesa de que en la nueva Jerusalén no se dictarán sentencias injustas.

Tampoco habrá palabras engañosas, que inviten a separarse de Dios. El término *tarmît* es poco frecuente [73]. Tres textos de Jeremías (8,5; 14,14; 23,26) son los que más nos ayudan a profundizar en esta promesa. El primero se refiere a la conducta de todo el pueblo, que se niega a convertirse y se afianza en la mentira; pero la mayor responsabilidad la tienen los intérpretes de la Ley, que la han falseado (cf. 8,8). En los otros dos casos, la culpa recae sobre los falsos profetas.

La imagen esbozada por Sof 3,11-13 es más completa y rica de lo que a veces se piensa. La nueva comunidad tiene como base la pobreza material, que le ayuda a mantener una postura de fe en Dios y a imitar su conducta con el prójimo. En ella no habrá jueces que dicten sentencias inicuas ni autoridades religiosas que desvíen al pueblo de la fe y la justicia. En estas condiciones, el pueblo será como un rebaño que pasta tranquilo, sin que nadie lo asuste.

III. VISION DE CONJUNTO

Sofonías coincide con los profetas anteriores en una visión negativa de la sociedad de su tiempo. Constata la explotación de los poderosos (1,8-9; 3,1-4), junto con la obsesión por el comercio (1,10s) y la confianza en la riqueza (1,12s), que han convertido a Jerusalén en una ciudad «rebelde, manchada y opresora» (3,1).

A la lista habitual de responsables: autoridades *(śarîm:* 1,8; 3,3), jueces (3,3), sacerdotes (3,4; quizá 1,9), falsos profetas (3,4), añade un grupo nuevo, el de «los hijos del rey» (1,8), que parecen ser oficiales reales o jefes de policía (nota 12). Poco a poco se va rompiendo el miedo a denunciar a la corte; Sofonías da un gran paso adelante, preparando la dura acusación de Jeremías contra el rey Joaquín (Jr 22,13-19).

Quizá lo que más llema la atención en este profeta es que nunca menciona a los oprimidos. A pesar de los desmanes de palacio, la crueldad de las autoridades, las injusticias manifiestas, no dice una palabra sobre las víctimas de esta explotación. «Pobres», «humildes», «miserables», «huérfanos», «viudas», son términos que buscamos inútilmente. Sofonías ha radicalizado el planteamiento de Isaías sobre la corrupción social. Este lo relacionaba

[73] Además del texto de Sofonías y de los tres de Jeremías, sólo vuelve a usarse en plural en Sal 119,118.

estrechamente con el orgullo, que lleva al olvido de Dios; pero se fijaba con interés en los grupos más desamparados (huérfanos, viudas, pobres), reuniéndolos en esa referencia a «mi pueblo», triturado por los poderosos. Sofonías ni siquiera los menciona. Este dato lo sitúa en una línea parecida a la de Miq 6-7: la gran víctima de la injusticia es Dios, traicionado por esa gente que «no lo busca ni se interesa por él» (1,6).

Sin embargo, sería erróneo afirmar que Sofonías no se preocupa por los débiles. Al contrario, en 2,3 los propone como modelo para el que quiera salvarse del día de la cólera, y en 3,12 constituyen la base de la nueva comunidad. Leyendo a Sofonías tenemos la impresión de estar muy cerca del «dichosos vosotros, los pobres, porque tenéis a Dios por Rey; dichosos los que ahora pasáis hambre, porque os van a saciar; dichosos los que ahora lloráis, porque vais a reír» (Lc 6,20-21). No es la trágica situación presente la que interesa, sino el futuro. Y eso está garantizado por Dios. No será un futuro espléndido desde el punto de vista económico, porque la riqueza volvería a hundir al pueblo en el olvido de Dios y la injusticia. Pero sí será una época de paz y seguridad.

Los objetivos de Sofonías en su denuncia social parecen tan variados como los de Isaías. En el primer bloque (1,2-2,3) la denuncia está al servicio de la conversión; los pecados son graves y el día de la cólera inminente, pero cabe la posibilidad de salvarse cambiando de conducta, imitando a los humildes que cumplen los decretos de Dios, buscando la justicia y la humildad. En el oráculo contra Jerusalén (3,1-7), la denuncia no busca la conversión, sino que justifica el castigo; Judá queda incluida dentro de los otros países sobre los que se derramará la ira de Dios (3,8). Sin embargo, igual que en Is 1,21-26, el anuncio del juicio va unido en Sofonías a una promesa de salvación, si bien existe una diferencia notable entre ambos: mientras Isaías basa la justicia futura en nuevas autoridades responsables, Sofonías la fundamenta en el «pueblo pobre y humilde», que se acoge a Dios y respeta al prójimo.

En conjunto, la visión de este profeta resulta bastante original. Repite temas anteriores, con enfoques semejantes. Pero el conjunto no podemos derivarlo de ninguno de sus precursores, ni siquiera de Isaías. Sería más exacto considerarlo un nuevo punto de partida, con gran influjo en profetas contemporáneos o posteriores, como Jeremías y Ezequiel.

CAPITULO VIII

JEREMIAS

Una lectura superficial del Libro de Jeremías puede producir la impresión de que este profeta no concedió especial importancia a los problemas sociales y sus causas. La idolatría cultual, con sus distintas facetas de culto a Baal, a Molok, a la Reina del Cielo, parecen preocuparle mucho más que a sus predecesores, en una línea semejante a la de Oseas. Por otra parte, la reelaboración deuteronomista insistió preferentemente en este aspecto.

Sin embargo, esta impresión es precipitada e inexacta. Para Jeremías, lo más importante es que el hombre preste atención a la voz de Dios, abriéndole su corazón. Y esa palabra del Señor tiene unas implicaciones sociales concretas [1]. Bastaría un solo texto, el famoso discurso del templo (7,1-15) para demostrarlo. Y, junto a otras denuncias que siguen la pauta tradicional, encontraremos también el tratamiento más profundo del compromiso de la monarquía con la justicia. Las afirmaciones son tan abundantes que Wisser ha podido dedicarles un extenso estudio [2]. De antemano podemos hacer nuestras las palabras de Westermann: «La denuncia social es tan fundamental en la predicación de Jeremías como en la de Amós e Isaías. Es cierto, por lo que respecta al número de oráculo que hemos recibido, que esta acusación va detrás de otras; sin embargo, tenemos noticias seguras de su vigencia desde los primeros tiempos hasta los últimos años de la actividad del profeta. Además, los oráculos transmitidos son tan radicales y densos que probablemente no constituyen más que una pequeña parte de cuanto fue enviado a decir Jeremías a propósito de las faltas y defectos de la vida social de su tiempo» [3].

I. PERSONALIDAD Y EPOCA DEL PROFETA

La vida de Jeremías comprende dos períodos muy distintos, cortados por el año 609, fecha de la muerte del rey Josías. Los años que preceden a este acontecimiento están marcados por el sello del optimismo: la independencia política con respecto a Asiria abre paso a una prosperidad económica creciente y a la reforma religiosa. Los años que siguen constituyen un período

[1] La relación entre el aspecto «religioso» y «social» en la predicación de Jeremías lo ha puesto de relieve H. Birkeland, *Grunddrag i profeten Jeremias förkunnelse:* SEÅ 1 (1936) 31-46, espec. 39, aunque con esa típica obsesión de otros muchos autores por hacer desaparecer al hombre para exaltar a Dios.
[2] *Jérémie, critique de la vie sociale* (Ginebra 1982).
[3] *Comentario al profeta Jeremías,* 111.

de rápida decadencia: Judá se verá dominada, primero por Egipto, luego por Babilonia. Las tensiones internas y luchas de partido van acompañadas de injusticias sociales y de nueva corrupción religiosa. El pueblo camina a su fin. El año 586 cae Jerusalén en manos de los babilonios, y el reino de Judá desaparece definitivamente de la historia. En el contexto de nuestro estudio no parece necesario desarrollar estos datos [4].

Tampoco es preciso hablar de la carrera profética de Jeremías [5]. Si aceptamos con fecha de la vocación el año 13 de Josías (627/626 a. C.) [6], podemos distinguir en ella cuatro períodos: los tres primeros coinciden con los reinados de Josías, Joaquín y Sedecías; el cuarto corresponde a los años posteriores a la caída de Jerusalén. Algunos autores ponen en duda la exactitud de la fecha indicada al comienzo del libro (1,2) y sitúan la vocación en el año 23 de Josías (617 a. C.) [7], a comienzos del reinado de Joaquín (609) [8] o después de la batalla de Karkemiš (605) [9]. Esto modificaría bastante la imagen de la actividad del profeta (especialmente su discutida relación con la reforma de Josías y el Deuteronomio) [10], pero no afecta esencialmente a su mensaje social.

II. ANALISIS DE LOS TEXTOS

En los profetas anteriores hemos estudiado los oráculos de contenido social dentro de su contexto, enmarcándolos en las unidades mayores. Era una tarea relativamente fácil, porque se trataba de obras breves (en el caso de Isaías sólo estudiamos los doce primeros capítulos). Al llegar a Jeremías, la situación cambia por completo. A excepción de 34,8-22, todos los textos sobre la cuestión social quedan incluidos en los capítulos 1-25. Es un bloque muy extenso, con un complejo proceso de formación [11]. Por otra parte, algunos oráculos están datados con exactitud y cabe la tentación de estudiar el tema siguiendo un desarrollo cronológico; sin embargo, rechazo este enfoque porque no puede aplicarse a todos los casos e incluso resulta inadecuado para bloques importantísimos, como el dirigido a la Casa Real de Judá (21,11-23,8). Wisser ha adoptado un punto de partida distinto, temático.

[4] Una visión más completa, en Alonso Schökel/Sicre, *Profetas* I, 399-402; cf. H. Cazelles, *La vie de Jérémie dans son contexte national et international:* BETL 54 (1981) 21-39.

[5] Cf. Alonso/Sicre, *Profetas* I, 402-411.

[6] Cf. T. W. Overholt, *Some Reflections on the Date of Jeremiah's Call:* CBQ 33 (1971) 165-184.

[7] T. C. Gordon, *A New Date for Jeremiah:* ET 44 (1932-1933) 562-565.

[8] J. P. Hyatt, *The Beginning of Jeremiah's Prophecy:* ZAW 78 (1966) 204-214; W. L. Holladay, *A Coherent Chronology of Jeremiah's Early Career:* BETL 54 (1981) 58-73; C. Levin, *Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia:* VT 31 (1981) 428-440. La idea fue propuesta ya por F. Horst, *Die Anfänge des Propheten Jeremia:* ZAW 41 (1923) 94-153.

[9] C. F. Whitley, *The Date of Jeremiah's Call:* VT 14 (1964) 467-483.

[10] A la bibliografía que indico sobre este tema en *Profetas* I, 404, nota 14, añádase J. Scharbert, *Jeremia und die Reform des Joschija:* BETL 54 (1981) 40-57.

[11] Cf. *Profetas* I, 416-418 y la bibliografía que allí indico.

Toma como base los textos más representativos sobre las relaciones entre iguales, los grupos sociales amenazados, el ejercicio del poder, y va insertando en cada tema los otros textos pertinentes. El enfoque es muy bueno para tener una visión de conjunto bastante clara. Sin embargo, prefiero mantener el método aplicado anteriormente, para subrayar la importancia o ausencia del tema de la justicia en cada sección de estos capítulos.

Ya aquí tropezamos con la dificultad de delimitar las secciones. Algunas resultan claras; otras no, como demuestra una simple comparación de los comentarios de Rudolph, Hyatt, Bright, Thompson, etc. Pero, en líneas generales, los textos sobre la justicia quedan incluidos en bloques bastante claros.

1. *Pleito de Dios y llamada a la conversión* (2,1-4,4)

Formada a partir de distintos oráculos, algunos dirigidos originariamente al reino Norte y aplicados más tarde a Judá[12], esta sección se centra en la apostasía religiosa (culto a Baal) y política (alianzas con Egipto y Asiria)[13]. El tema de la justicia no se menciona expresamente. Las acusaciones contra los sacerdotes, doctores de la ley, pastores y profetas (2,8) son bastante vagas y el contexto invita a interpretarlas en la línea de la idolatría (cf. 2,26s).

Sólo en 2,34 encontramos una referencia a nuestro tema:

> «En tus manos[14] hay sangre de personas pobres, inocentes;
> no los sorprendiste[15] abriendo un boquete...»[16].

Antes se ha hablado de la facilidad con que el pueblo olvida a Dios (v. 32) y va en busca de sus amantes (v. 33). Aquí se aduce un nuevo pecado. Es claro que se trata de asesinatos. Pero la frase se interpreta de forma distinta. Algunos, basándose en los LXX, omiten «pobres» y ven en la «sangre de personas inocentes» una alusión a sacrificios humanos, especialmente de niños (cf. 19,4; 7,31; 32,35)[17], o a la matanza de profetas de

[12] Cf. H. W. Hertzberg, *Jeremia und das Nordreich Israel:* TLZ 77 (1952) 595-602. Las relaciones del profeta con el norte las ha estudiado recientemente N. Lohfink, *Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30-31:* BETL 54 (1981) 351-368.

[13] Cf. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados,* 68-71.

[14] Leyendo *bᵉkappayk* con LXX. TM: «en tus faldas», lo mantienen bastantes autores.

[15] El sujeto de la frase podría ser Dios («yo no los sorprendí», o el pueblo («no los sorprendiste»). Ya que tenemos una cita implícita de Ex 22,1, la segunda hipótesis es más probable.

[16] Las últimas palabras plantean bastantes problemas. Algunos traducen: «a pesar de todo eso», uniéndolas al verso siguiente. Rudolph, suponiendo una haplografía, lee: *kî ʿalayk lᵉʾalâ kol-ʾelleh* («todo esto se te volverá maldición»); Soggin: *kî ʿal-kol-ʾelâ* («he encontrado la sangre... en todos los terebintos», pensando en víctimas humanas; cf. nota siguiente). W. L. Holladay, *Jeremiah II 34bb - A fresh proposal:* VT 25 (1975) 221-225, propone *kî ʿullek lᵉʾalâ:* «tu yugo se ha vuelto execrable».

[17] Así, Ehrlich, Duhm y J. A. Soggin, *Einige Bemerkungen über Jeremias II 34:* VT 8 (1958) 433-435.

Yahvé (cf. 2,30, el caso de Urías, contado en Jr 26,20-23, y la persecución llevada a cabo por Jezabel: 1 Re 18,13; 19,2)[18].

Sin embargo, a ninguno de estos grupos podemos aplicar lo que dice luego Jeremías: «no los sorprendiste abriendo un boquete». Se trata de una cita literal de Ex 22,1: «Si un ladrón es sorprendido abriendo un boquete en un muro y lo hieren de muerte, no hay homicidio; pero si es a la luz del día, es un caso de homicidio». La ley da por supuesto un caso en que se puede defender la propiedad, incluso a costa de la vida ajena: cuando el robo se produce de noche. Pero prohíbe que este mismo principio se aplique al robo intentado de día. Los contemporáneos del profeta han caído en una interpretación arbitraria, cruel. Prescinden de que sea de día o de noche. Más aún, prescinden de que exista auténtico robo. La defensa de la propiedad privada llega a tales límites que provoca la muerte de personas pobres e inocentes. El caso no debe extrañarnos. En febrero de 1984, un muchacho de quince años estuvo a punto de morir ahorcado en un pueblecito español por intentar robar un coche. Hay una desproporción entre el delito y la pena. Pero Jeremías supone casos aún más graves, porque dice expresamente que no se trata de robos y presenta a los presuntos culpables como «pobres inocentes». No sabemos con exactitud a qué hechos se refiere. Wisser lanza distintas hipótesis: «¿Exceso de celo por parte de guardianes o milicias privadas contra gente pobre que vienen a rebuscar en los campos? ¿Asesinato de pobres explotados que reivindican sus derechos, para que sirva de intimidación? ¿Muerte de campesinos que se niegan a ceder la parcela heredada de sus padres y que desea un propietario ansioso de aumentar sus dominios? El Antiguo Testamento cita crímenes de este tipo»[19].

En cualquier caso, la injusticia es manifiesta. Y resulta curioso la aparición del tema en un contexto tan marcado por la preocupación idolátrica. Demuestra su importancia dentro de la predicación de Jeremías.

Pero más importante aún es el oráculo final, hacia el que tienden los dos capítulos precedentes:

> «Si quieres volver, Israel, vuelve a mí[20]
> —oráculo del Señor—;
> si apartas de mí tus execrables ídolos no irás errante;
> si juras: "Vive el Señor", con verdad, derecho y justicia,
> las naciones se desearán tu dicha y tu fama» (4,1-2).

[18] Por ejemplo, Rudolph, que propone cambiar «pobres» *(ʾebyônîm)* por «profetas» *(nᵉbîʾîm)*. Si se piensa que *ʾebyônîm* recarga la frase, es preferible considerar esta palabra glosa posterior aclaratoria de quiénes son los inocentes. Pero no hay motivo para cambiarla por otra.

[19] *Jérémie, critique de la vie sociale,* 72.

[20] La frase, muy concisa, se presta a diversos matices. «Si volvieras, Israel, si a mí volvieras» (BJ; este matiz no parece el más exacto). «Si te conviertes, Israel, puedes volver a mí» (Ausejo; encaja muy bien en el debate anterior). «Si te conviertes, Israel, volverás a mí» (Nácar-Colunga no deja claro el sentido). «Si vuelves, Israel, si vuelves a mí, si apartas...» (Thompson). «Si te conviertes, Israel, debes volver a mí» (Giesebrecht), etc.

Lo que Jeremías ha intentado desde el comienzo es que el pueblo vuelva a manifestar a Dios «tu cariño de joven, tu amor de novia» (2,2). Algo que había olvidado al dejarse seducir por los baales, los dioses cananeos que se convirtieron en sus amantes. ¿Podrá volver al Señor esa mujer que ha fornicado con tantos amantes? (3,1-2). Parece imposible y, sin embargo, Dios lo admite. Pero no se trata de renovar simplemente la relación con Yahvé, apartando los ídolos; el cambio debe advertirse también en las relaciones comunitarias. Es lo que afirma el v. 2: «Si juras: "Vive el Señor", con verdad, derecho y justicia».

Se trata de una frase densa y compleja. El juramento por un dios equivale a reconocer su divinidad (cf. Sof 1,5; Jr 5,7; 12,16, etc.), ya que se lo cita como testigo supremo. Por consiguiente, lo que pide Jeremías es que el pueblo reconozca a Yahvé, al que ha olvidado y abandonado. Pero este reconocimiento no se limita al ámbito de la fe intelectual y del culto. «Vive el Señor» aparece especialmente en el ámbito de las relaciones interhumanas, citándolo como testigo de una decisión irrevocable (2 Re 2,2.4.6; 4,30; 5,16) y, sobre todo, cuando están en juego la vida y la muerte (1 Sm 14, 39.45; 19,6; 20,3.21; 25,26.34; 26,10.16; 28,10; 2 Sm 4,9s; 12,5; 14,11, etcétera).

Lo opuesto a decir «vive el Señor» es «jurar en falso» (Jr 5,2), que equivale a «pronunciar el nombre del Señor, tu Dios, en vano» *(nśʾ ʾet-šem-Yhwh ʾelohèka laššawʾ:* Ex 20,7; Dt 5,11; cf. Sal 24,4). Y esto nos vuelve a llevar a las relaciones interhumanas, especialmente al ámbito de la justicia/injusticia. Así ocurre en Jr 5,2, donde el «jurar en falso» aparece en este contexto (5,1); en Lv 19,11-13, donde queda inserto en la serie robar, defraudar, engañar, explotar, expropiar, no pagar jornal; en Lv 5,22, donde se jura en falso para apropiarse de algo indebido, y en Zac 5,4, donde el que «jura por mi nombre en falso» aparece en paralelo con «el ladrón» *(haggannab)*.

Este ámbito comunitario justifica el que Jeremías emplee en 4,2 los términos «verdad» *(ʾemet)*, «derecho» *(mišpaṭ)* y «justicia» *(ṣᵉdaqâ)*. Lo que interesa al profeta no es una simple conversión de palabra, sino con todo el corazón (cf. 3,10). Y esto debe manifestarse en las relaciones con el prójimo. A pesar de las aparentes diferencias, el texto más cercano a Jr 4,2 es probablemente Os 2,21-22:

> «Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo
> a precio de justicia *(ṣedeq)* y derecho *(mišpaṭ)*,
> de afecto *(ḥesed)* y de cariño *(raḥamîm)*.
> Me casaré contigo a precio de fidelidad *(ʾemûnâ)*
> y conocerás al Señor».

Este profeta también ha luchado contra los baales e insistido en la vuelta a Dios. Pero no basta restablecer la antigua relación, «llevándola al desierto y hablándole al corazón» (Os 2,16); tampoco basta «apartar de su boca los nombres de los baales» (2,19). Es preciso que el cambio con res-

pecto al Señor se manifieste en una convivencia distinta. Y es Dios mismo quien paga una nueva dote, para que la esposa pueda vivir en adelante de esa justicia, derecho, afecto, cariño y fidelidad que le regala.

Jeremías no habla de dote ni regalo. Ve la verdad, derecho y justicia como respuesta del hombre, consecuencia lógica de una auténtica confesión de Dios.

2. *La invasión enemiga y sus causas* (4,5-6,30)

Esta sección se halla estrechamente relacionada con la anterior, hasta el punto de que algunos autores las unen. En la dinámica del libro, la relación es clara. La exhortación a convertirse (4,1-2), aplicada más tarde a Judá (4, 3-4), parece haber caído en el vacío. En consecuencia, se escucha la declaración de guerra, el anuncio de una invasión extranjera, como castigo merecido (4,5-6,30).

Aunque estos capítulos parecen un conglomerado de oráculos independientes, la unidad es bastante clara. Podemos distinguir tres partes: la primera (4,5-31) está dominada por el tema de la invasión desde el norte [21]; las otras dos constituyen una especie de díptico y parecen basadas en el recuerdo de la catástrofe de Sodoma (Gn 18,23ss), a la que alude el profeta en otro de sus textos (23,14). En aquella ocasión, el Señor estaba dispuesto a perdonar con tal de encontrar en la ciudad diez personas honradas (Gn 18,32). Al no hallarlas, la ruina fue inevitable. Algo parecido ocurre aquí. Dos veces ordena Dios que se examine Jerusalén para ver si se encuentra en ella «alguien que practique la justicia y busque la verdad» (5,1), para ver si hay racimos en la viña (6,9). En ambas ocasiones, el fracaso es absoluto.

¿Qué papel desempeña el tema de la justicia en estas tres partes? En la primera, las acusaciones son poco frecuentes y bastante genéricas. Pero ninguna de ellas se relaciona con la idolatría; en cambio, el aspecto ético es claro.

En 4,14 se dice: «Jerusalén, lava tu corazón de maldades *(meră'â)* para salvarte; ¿hasta cuándo anidarán en tu pecho planes criminales *(maḥšebôt 'ônek)?*». Lo primero recuerda la frase de Isaías: «Lavaos, purificaos, apartad de mi vista vuestras malas acciones» (1,16), que se refiere a la opresión de los débiles, como indica el verso siguiente. También la referencia a los «planes criminales» se orienta en esta línea, como se advierte en un texto de Isaías y otro de Proverbios:

«Sus obras son obras criminales,
sus manos ejecutan la violencia.
Sus pies corren al mal,
tienen prisa por derramar sangre inocente;

[21] En el contexto de nuestro estudio resulta secundario que se trate de los escitas; la teoría, en boga durante años, parece hoy poco probable. Sobre el tema, cf. la bibliografía que indico en Alonso/Sicre, *Profetas* I, 404, nota 13.

sus planes son planes criminales *(maḥšᵉbôt 'awen)*
destrozos y ruinas jalonan su camino.
No conocen el camino de la paz,
no existe el derecho *(mišpaṭ)* en sus senderos» (Is 59,6-8).

«Seis cosas detesta el Señor,
y una séptima aborrece de corazón:
ojos engreídos, lengua embustera,
manos que derraman sangre inocente,
corazón que maquina planes malvados *(maḥšᵉbôt 'awen)*,
pies que corren para la maldad,
testigo falso que profiere mentiras
y el que siembra discordia entre hermanos» (Prov 6,16-19).

La segunda acusación también se relaciona con la ética (4,22). El estilo sapiencial no es motivo para poner en duda la autenticidad del texto:

«Mi pueblo es insensato, no me reconoce;
son hijos necios que no recapacitan:
son diestros para el mal, ignorantes para el bien».

Lo que está en juego no es el conocimiento teórico de Yahvé. Se ha discutido mucho sobre el sentido de la fórmula «conocimiento de Dios» *(da'at 'elohîm)*, especialmente en Oseas. Durante años predominó la interpretación subjetiva, «práctica», de una piedad activa [22]. Wolff dio la primacía al aspecto intelectual, «teológico». Quizá lo más acertado sea una síntesis de ambas interpretaciones, ya que el aspecto intelectual incluye necesariamente una postura concreta ante Dios y ante los hombres [23]. La formulación de Clements resulta muy adecuada: «Este conocimiento de Dios no era una experiencia subjetiva de comunión con él; contenía unas tradiciones positivas y objetivas con respeco a la historia y la ley, que definían la naturaleza y sentido de la alianza. Naturalmente, este conocimiento objetivo debía llevar a una experiencia de comunión con Yahvé» [24].

Los textos de Jeremías que hablan de «conocer a Dios» dejan clara la relación de este tema con la actitud adoptada ante el prójimo. En 24,7; 31,34 (prescindiendo de que sean o no auténticos) «conocerme a mí» significa vivir de corazón la alianza, observando sus normas. Más claro aún resulta la idea en 9,23:

[22] El resumen de las diversas posturas puede verse en H. W. Wolff, *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie:* EvTh 12 (1952-1953) 533-554 (= *Ges. Studien zum AT* [Munich 1964] 182-205). Sobre la controversia posterior, cf. J. L. McKenzie, *Knowledge of God in Hosea:* JBL 74 (1955) 22-27, y la dura crítica de E. Baumann, *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie?:* EvTh 15 (1955) 416-425.

[23] Así, W. Schottroff, art. *yada'*, en THAT I, 682-701, cf. 694.

[24] *Prophecy and Covenant,* 55s.

«Quien quiera gloriarse que se gloríe de esto:
de conocerme acertadamente[25]
(sabiendo) que yo soy el Señor,
que en la tierra establece la lealtad,
el derecho y la justicia y se complace en ellas».

Un conocimiento exacto de Dios implica conocer aquello por lo que él lucha y en lo que se complace. Por eso el rey Josías es alabado como conocedor de Dios: porque «practicó la justicia y el derecho, hizo justicia a pobres e indigentes» (22,15-16). Otros dos textos formulan la idea negativamente. «No conocer a Dios» significa «avanzar de maldad en maldad» (9,2), amontonar «fraude sobre fraude, engaño sobre engaño» (9,5).

En consecuencia, Jr 4,22 no acusa al pueblo de insensatez teórica, de necedad intelectual. Es una denuncia muy concreta de la injusticia que reina entre los judíos, «diestros para el mal, ignorantes para el bien». Frase que recuerda a otras de Amós, Isaías y Miqueas en contexto de denuncia social.

Esto nos mueve a leer en la misma línea la acusación que encontramos en 4,17s: «te rebelaste contra mí, tu conducta y tus acciones te lo han traído». El verbo «rebelarse» *(mrh)* sólo vuelve a usarlo Jeremías en 5,23, que prepara una de las más fuertes denuncias sociales de estos capítulos (5,25-28). En Is 1,20, rebelarse significa no atender la voz de Dios, que pide un compromiso con los débiles. Y en Sof 3,1, las injusticias convierten a Jerusalén en ciudad «rebelde». Sal 78,8 habla de la «generación rebelde» que no guardó los mandamientos del Señor (v. 7).

En resumen, la primera parte se centra en el anuncio del enemigo que viene del Norte. Predomina lo descriptivo y lo patético. Pero el profeta, en tres rápidas pinceladas, insinúa las causas de dicho castigo. No hay que buscarlas en el culto a Baal, sino en esa rebelión contra Dios que llena el corazón de maldades y planes criminales (4,17.14), en el desconocimiento de Dios que hace diestros para el mal (4,22).

Este punto de vista es recogido y desarrollado en las dos partes siguientes (5,1-6,8; 6,9-30)[26], que hablan de los dos exámenes de Jerusalén. El primero comienza por la gente sencilla (5,1-4) y deja claro desde el comienzo lo que a Dios le interesa:

[25] Interpreto el infinitivo absoluto *haśkel* en sentido adverbial. Las traducciones habituales establecen la antítesis a nivel de verdadera y falsa sabiduría. Esto podría ser válido si sólo tuviéramos en cuenta $22a_a$. Pero la oposición que establece el pasaje no es ésa, sino entre sabiduría, valor y riqueza por una parte y conocimiento de Dios por otra. Un uso parecido de *haśkel* puede verse en Prov 1,3. Otras traducciones que considero aceptables: «poner la atención en conocerme», interpretando *śkl* en el sentido de «fijarse en» (cf. BDB), o «conocerme y comprenderme», considerando *ʾotî* complemento de los dos verbos (así, McKane, *Prophets and Wise Men,* 89).

[26] Generalmente se considera los capítulos 5-6 dos unidades relacionadas, pero independientes (Giesebrecht, Rudolph, Weiser, Nötscher). Aunque la cuestión es secundaria, pienso que 6,1-8 es el balance final del primer examen realizado por el profeta. De hecho, 6,9 constituye una orden semejante a la de 5,1.

«Repasad las calles de Jerusalén, mirad, inspeccionad,
buscad en sus plazas a ver si hay alguien
que practique el derecho y se interese por la fidelidad;
y la perdonaré» (v. 1).

Esta exigencia divina recuerda mucho a lo enseñado en Miq 6,8: «practicar el derecho, amar la misericordia *(ḥesed)*», sobre todo si tenemos en cuenta que «fidelidad» *('emûnâ)* y «misericordia» *(ḥesed)* se usan frecuentemente en paralelo (Sal 89,2.25; 36,6; 92,3; 98,3; 100,5); menos usual es el paralelo con justicia *(ṣedeq)*, sólo en Is 11,5; Prov 12,17. Cuando no existe fidelidad, lo que reina en la tierra es la mentira (Jr 9,2), que lleva de pecado en pecado. Busca Dios unas rectas relaciones entre los hombres, que demuestren el interés por él. Pero el examen falla, y el profeta los disculpa aduciendo: «ésos son pobretones e ignorantes, no conocen el camino del Señor, el precepto de su Dios» (v. 4).

Se dirige entonces a las personas importantes *(gᵉdolîm)*, que, en teoría, sí tienen ese conocimiento. Pero la práctica demuestra lo contrario y el resultado es el mismo (5,5). Siguen unas acusaciones de lujuria (7b-8), desprecio de Dios (12) y de su palabra (13-14), que culminan en la más extensa de todas: la opresión de los poderosos (20-28).

El texto es muy interesante porque va a tratar el problema de la sequía (vv. 24-25). Quien recuerda el mensaje de Oseas y lo dicho por Jeremías en 2,3 debe pensar que Dios niega la lluvia para castigar el culto a los dioses cananeos de la fertilidad. Pero en este caso no ocurre así. La sequía es castigo de las injusticias de los poderosos:

25 «Vuestras culpas han trastornado el orden,
vuestros pecados os dejan sin lluvia,
26 porque hay en mi pueblo criminales
que ponen trampas como cazadores [27]
y cavan fosas para cazar hombres,
27 Como una cesta está llena de pájaros,
están llenas sus casas de fraudes.
Así es como medran y se enriquecen,
28 engordan y prosperan [28];
rebosan de malas palabras [29],

[27] Traducción conjetural, aunque todos los autores están de acuerdo en que la imagen subyacente es la de la caza. Este verso ha sido estudiado detenidamente por J. A. Emerton, *Notes on some problems in Jeremiah V 26:* AOAT 212 (1981) 125-133, que cambia *kᵉšak* en *kᵉṣok* traduciendo: «For among my people are found wicked men: they watch, as in a fowler's snare; they set a trap, they catch men».

[28] El sentido de *'št* no es seguro. Giesebrecht, Nötscher, Weiser y Rudolph traducen igual que nosotros, coincidiendo con Aquila, Simmaco, Teodoción y la Vulgata. El Targum tradujo «hacerse rico», leyendo probablemente *'šr*.

[29] Si *dibrê ra'* lo relacionamos con lo anterior, sería preferible traducir «malas acciones» (Giesebrecht, Nötscher). Si se relaciona con la actitud de los jueces, «malas palabras», equivalente a sentencias injustas. La condena de los jueces resulta más clara si se lee con Rudolph *'azrû bᵉribô ra':* «defienden al malvado en su causa»; pero este cambio es difícil de justificar.

se despreocupan del derecho,
no defienden la causa del huérfano
ni sentencian a favor de los pobres».

Aunque el v. 28 puede suscitar la impresión de que el oráculo se dirige contra los jueces, parece preferible aplicarlo a todas las personas importantes de Jerusalén que han llegado a conseguir una posición económica ventajosa (27b). El «medrar» *(gdlw)* de 27 es una referencia bastante clara a los «grandes» *(gdlym)* del v. 5. Y el contraste entre estos dos versos es muy significativo. Para Jeremías, lo que debe caracterizar a los poderosos es que «conocen el camino del Señor, el precepto de su Dios» (v. 5). Las palabras siguientes del profeta pusieron ya esta idea en tela de juicio. Ahora se destruye por completo. No los caracteriza su conocimiento de la voluntad de Dios, sino su intención de enriquecerse, sin miedo a emplear los sistemas más crueles.

Las palabras de Jeremías no nos sorprenden. Podemos decir que lo único original suyo es la metáfora de la caza. Las restantes afirmaciones resultan de sobra conocidas por los profetas anteriores. Encontramos la misma crueldad que denunciaban Amós, Miqueas y Sofonías, aunque Jeremías no resalta el aspecto sangriento, sino la astucia de los malvados y la imposibilidad de defenderse de sus trampas. De todos modos, el resultado es el mismo, y las palabras «están llenas sus casas de fraudes» se insertan en la serie ya conocida: «los que atesoran violencias y crímenes en sus palacios» (Am 3,10), «los que llenan de violencia y fraude la casa de su señor» (Sof 1,9).

La primera parte del oráculo parece referirse a todos los personajes importantes de Jerusalén. El v. 28 es posible que se dirija a los jueces, que dictan sentencias injustas («malas palabras») y se despreocupan de administrar justicia cuando las personas afectadas carecen de bienes para recompensarlos. Acusación semejante a la de Is 1,23, aunque en este caso las viudas ceden el puesto a los pobres.

Esta serie de injusticias, que originariamente sólo justificaban la falta de lluvia, motivan ahora la invasión enemiga, incluso por encima de la corrupción que notamos en otros ámbitos, del ateísmo práctico o del rechazo de los profetas. Así lo confirma el balance final de esta segunda parte:

«Cortad árboles, construid un talud contra Jerusalén;
es una ciudad sentenciada, donde domina la opresión;
como brota el agua de un pozo, brota de ella la maldad,
violencias y atropellos se escuchan en ella,
siempre tengo delante golpes y heridas» (6,6-7).

Dios buscaba una recta relación entre los hombres, basadas en el derecho y la sinceridad. Sólo halla opresión, maldad, violencias, atropellos, crueldades. Veredicto semejante al de Amós sobre Samaría y al de Sofonías sobre Jerusalén [30]. Desarrollo parecido, en el fondo y no en la forma, al de

[30] La relación entre Jr 6,1-8 y Am 3,9-11 la estudia detenidamente J. M. Berridge, *Jeremia und die Prophetie des Amos:* TZ 35 (1979) 321-341, espec. 335-340.

la canción de la viña de Isaías: «esperé derecho, encontré asesinatos; esperé justicia, encontré lamentos» (Is 5,7).

El segundo examen de la capital (6,9-30) conduce a los mismos resultados. En esta ocasión destaca el profundo desprecio que siente el pueblo hacia la palabra de Dios: se niega a escuchar (vv. 10a.17.18), la desprecia (10b), rechaza la ley del Señor (18b). Sólo hay una cosa a la que todos, pequeños y grandes, conceden importancia: a ganar dinero (*klw bwṣ*ᶜ *bṣ*ᶜ: 13a). Sin duda, Jeremías critica también pecados concretos, como el de los sacerdotes y profetas que alientan en el pueblo falsas esperanzas (13b-14). Pero 13a hay que leerlo recordando la distinción establecida durante el primer examen entre la gente humilde y los poderosos. En este punto todos coinciden. Los poderosos tienen más culpa porque consiguen sus ganancias a base de injusticias. Pero la constatación básica de Jeremías —que repetirá más tarde Ezequiel— es que todo el pueblo está corrompido por el afán de enriquecerse. Ante esto, la palabra de Dios pierde interés. Siglos más tarde, Jesús denunciará el mismo hecho con una frase lapidaria: «Los agobios de la vida, la seducción de la riqueza, ahogan la palabra y queda estéril» (Mt 13,22). Este tema es importante a la hora de conocer las causas de la injusticia.

Las denuncias de Jeremías en la sección que hemos estudiado (4,5-6,30) adquiere especial relieve si recordamos que dichos textos formaban parte del volumen redactado el año cuarto de Yoyaquim y leído por Baruc en el templo [31]. No se trata de unos oráculos más entre otros muchos. Son una síntesis de esas palabras con las que Dios intenta convertir a su pueblo, síntesis de años de predicación. Y resulta significativo que Jeremías insista tanto en las injusticias sociales a la hora de justificar el castigo futuro. Esto lo sitúa, en contra de una opinión superficial, en la misma línea de Amós y Miqueas, más cercano a ellos incluso que a su contemporáneo Sofonías.

3. *Mentiras y verdades* (8,4-9,25)

A partir del capítulo 7, y hasta el 10 inclusive, encontramos una serie de textos que podríamos calificar como «discursos de Jeremías en el templo». Es la impresión que pretende provocar el redactor del libro. Sin embargo, resulta evidente que el «discurso del templo» termina en 7,15; a continuación se han añadido textos procedentes de épocas diversas y otros posteriores al profeta. Dentro de Jr 7-10 podemos distinguir tres grandes bloques: *a)* 7,1-8,3; *b)* 8,4-9,25; *c)* 10,1-25.

Del primero (7,1-8,3), importantísimo para nuestro tema, prescindiremos momentáneamente; el discurso originario de Jeremías se nos ha transmitido en una redacción deuteronomista, y esto plantea problemas especiales que conviene tratar por separado, junto con otra intervención capital para el argumento de la justicia sobre la manumisión de los esclavos (34,

[31] El contenido de dicho volumen es difícil de concretar, aunque los capítulos 2-6 se incluyen en él con frecuencia. Sobre el tema, cf. Alonso/Sicre, *Profetas* I, 416, nota 29, y añádase W. L. Holladay, *The identification of the two scrolls of Jeremiah*: VT 30 (1980) 452-467.

8-20). El tercero (c. 10) plantea serios problemas con respecto a la autenticidad (en concreto 10,1-16) [32] y no trata el tema que estudiamos (es posible que 10,17-22 estuviesen relacionados originariamente con la elegía de 9,9.16-21, pero no es seguro ni modifica esencialmente el contenido de lo anterior).

Nos fijaremos ahora en el segundo bloque (8,4-9,25), que ofrece datos muy interesantes. Los comentaristas lo consideran un conglomerado de «fragmentos sueltos» (Rudolph) o una «miscelánea» (Thompson). Sin duda, el origen de los oráculos es muy diverso. Pero el conjunto parece redactado con una visión unitaria, que subraya el papel de la justicia. La estructura es la siguiente:

a) falsas confianzas: 8,5-7.8-9.(10-12) [33]
  b) elegía: 8,13-23 [34]
    c) corrupción social: 9,1-8
  b) elegía: 9,9-21 [35]
a) falsa y verdadera confianza: 9,22-23

Esta estructura concéntrica no es tan clara como la que ofrece Am 5. No encontramos palabras clave que la justifiquen; sólo el contenido de los oráculos ayuda a entreverla. Pero es muy útil para no perderse en multitud de afirmarciones independientes y captar el posible sentido pretendido por el redactor final. Si se acepta, queda al mismo tiempo claro por qué han situado esta sección después del discurso del templo (7,1-15). En él se debatía el problema de «qué puede ofrecer seguridad»: ¿las «palabras engañosas» que hablan del templo como un refugio seguro en cualquier circunstancia o la conducta de acuerdo con la voluntad de Dios? Algo parecido se debatirá aquí.

La sección comienza preguntándose cómo es posible que el pueblo no se convierta a Dios (8,4). Y la respuesta es que se deja llevar por mentiras de todo tipo. Una primera clase de mentiras lo constituye la predicación de los falsos profetas (8,5-7). Para captar el sentido de este breve pasaje es preciso dejar claro el significado de *tarmît* («engaño»). En contra de lo que afirma Rudolph, este término no se refiere a los «falsos dioses». En singular, sólo se usa cuatro veces en todo el AT (Jr 8,5; 14,14; 23,26; Sof 3,13)

[32] Recientemente la ha defendido M. Margoliot, *Jeremiah X 1-16: A Re-Examination:* VT 30 (1980) 295-308. En contra se manifiesta M. E. Andrew, *The Authorship of Jer 10,1-16:* ZAW 94 (1982) 127-130, que lo data en el exilio. Es la teoría más aceptada.

[33] Los versos 10b-12 repiten lo dicho en 6,13-15. Probablemente el redactor los ha trasladado de allí a este contexto. Pero tenía motivos para ello, como veremos en el comentario.

[34] En su origen se trata probablemente de dos oráculos distintos (8,13-17 y 8,18-23). Pero existen muchas relaciones entre ellos, igual que con 8,11. Adviértase el uso de *bat-ʿammî* en vv. 11.19.21.22.23; uso de *rpʾ* («curar») y sustantivos derivados (vv. 11.22a.22b; *šalôm* en 11 y 15; *šeber/ʾarukat bat-ʿammî* en 11.21.22; *ʾanaḥnû* en 14.20.

[35] Los versos 11-15 interrumpen la elegía; se relacionan con el resto del bloque por su carácter sapiencial (cf. v. 11), pero están en prosa y siguen el esquema pregunta-respuesta frecuente en otros textos. El tema de la idolatría y del destierro entre las naciones dejan claro su origen exílico y su inserción posterior en este bloque.

y una en plural (Sal 119,118). En los otros dos textos de Jeremías se refiere a la predicación de los falsos profetas, y ya indicamos que éste es también el sentido más adecuado paar entender Sof 3,13. De esta predicación volverá a hablarse en seguida (8,10-11); se sintetiza en las palabras: «paz, paz», cuando no hay paz. Alentado con falsas promesas, no es raro que el pueblo se aferre a su conducta, se niegue a convertirse y corra al mal. Y en ello le va la vida. Porque es precisa una sabiduría básica que ayude a sobrevivir. Como la tienen la cigüeña, la tórtola, la golondrina y la grulla, que conocen el momento exacto de emigrar. También el pueblo debería saber que ha llegado el momento de volver a Dios. Así lo formularíamos nosotros, dejándonos arrastrar por 8,4s. Pero Jeremías cambia de improviso, diciendo: «mi pueblo no conoce el derecho del Señor» (8,7b). Con ello indica que «volver a Dios» equivale a poner en práctica las normas que ha dictado para la convivencia entre los israelitas y para la relación con él. Al no observarlas, el pueblo corre peligro de muerte, como el pájaro que no emigrase en el momento oportuno. El problema de la justicia social parece sólo insinuado. Pero más adelante (9,1-8) se expondrán las trágicas consecuencias de esta actitud.

La segunda mentira que impide la conversión es la confianza en la ley (8,8-9). En el fondo, el problema es muy parecido al del discurso del templo. Allí se tranquilizaban los judíos con la certeza de tener «el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor» (7,4), cuando lo habían convertido en «cueva de ladrones» (7,11). Aquí se consideran sabios por tener la «ley», cuando en realidad la han falseado los escribas. La acusación es oscura y se presta a muchas hipótesis [36]. Pero Jeremías deja claro que esa «ley del Señor» no tiene nada que ver con la «palabra del Señor», porque ésta la rechazan (8,9b). Si las palabras de los profetas llevaban a la insensatez, el final en este caso es el mismo: la sabiduría de la ley no sirve de nada. Aunque este oráculo parece dirigido al pueblo, es más probable que se oriente contra los sacerdotes. En los otros dos únicos casos en que Jeremías habla de la *tôrâ* (2,8; 18,18) [37] la relaciona con ellos.

Así se explica que el redactor haya repetido aquí (8,10ab-12 las mismas palabras de 6,13-14. La mayoría de los autores piensa que en el capítulo 8 están fuera de contexto, y que su sitio originario es en el capítulo 6. Teniendo en cuenta que 8,5-7 se dirigía contra los falsos profetas y 8,8-9 contra los sacerdotes, no debe extrañar que ahora los una acusándolos al mismo tiempo de codicia («todos van tras la ganancia»: *kullô boṣeʿ beṣaʿ)* y de mentira («todos engañan»: *kullô ʿośeh šeqer)*. Son ellos los responsables de que el pueblo marche a la ruina, obsesionados por el dinero. La acusación no es nueva; coincide con el veredicto de Miq 3,9-11.

[36] Se trata de uno de los textos preferidos de quienes consideran a Jeremías como oponente a la reforma deuteronómica. Sobre el tema, véase Alonso/Sicre, *Profetas* I, 404.

[37] Los otros casos en que se usa «mi ley» *(toratî:* 6,19; 9,12; 16,11; 26,4; 31,33; 44,10), «tu ley» (32,23), «su ley» (44,23), referida siempre a la «ley de Dios», no son textos originales de Jeremías, sino reelaboración de palabras suyas o añadidos posteriores. En ellos aparece *tôrâ* con un matiz distinto, siempre positivo, a diferencia de 8,8-9.

La elegía 8,13-23 indica que con mentiras no se resuelve nada. Y luego nos ofrece el redactor el fragmento central de este bloque, donde expone la situación del pueblo:

9,1 «Quien me diera una morada en el desierto[38]
para dejar a mis paisanos[39] y alejarme de ellos;
pues son todos unos adúlteros, una caterva de rebeldes.
2 Tensan[40] la lengua como arcos;
la mentira, no la fidelidad[41], domina[42] el país.
Avanzan de maldad en maldad, y a mí no me conocen.
—oráculo del Señor—.
3 Guárdese cada uno de su prójimo,
no os fiéis del hermano;
el hermano pone zancadillas
y el prójimo anda difamando;
4 se engañan unos a otros y no dicen la verdad,
entrenan sus lenguas en la mentira,
están depravados, se niegan a convertirse[43]:
5 fraude sobre fraude, engaño sobre engaño,
y rechazan mi conocimiento —oráculo del Señor—.
6 Por eso así dice el Señor de los ejércitos:
Yo mismo los fundiré y examinaré.
¿Qué otra cosa podría hacer
con la capital de mi pueblo?[44].
7 Su lengua[45] es flecha afilada que dice mentiras[46];
con su boca desean la paz al prójimo
y por dentro le traman asechanzas.
8 Y de esto, ¿no les tomaré cuentas? —oráculo del Señor—.
De un pueblo semejante, ¿no he de vengarme yo mismo?».

[38] Lit.: «un lugar para pasar la noche los caminantes».

[39] Lit.: «mi pueblo», con lo cual no queda claro si es Dios o el profeta quien habla. La traducción «mis paisanos» supone una opción por lo segundo.

[40] Vocalizando *wayidrᵉkû.*

[41] Interpretando el *lamed* de *leʾemûnâ* como enfático. Así Thompson, citando a F. Nötscher, *Zum emphatischen Lamed:* VT 3 (1953) 380. Otros omiten el *lamed* (Rudolph, Bright, Weiser).

[42] Leyendo *gabᵉrâ* y considerando *šeqer* sujeto (Rudolph, Weiser, Brigth, Thompson, Schreiner). TM parece sugerir como sujeto a todo el pueblo: «tensan... dominan... avanzan». La traducción de NBE «domina el país con la mentira, no con la verdad» (igual Wisser) va en esta línea. Sin embargo, cabría esperar en este caso una preposición: *bašēqer* (cf. 1 Sm 2,9; Zac 10,12).

[43] Leyendo *heʿewwû nilʾû šub: tok bᵉtok* con la mayoría de los autores. TM: «están cansados de obrar mal; su sentada es en medio del engaño», no hace sentido.

[44] Volz y Rudolph cambian *bat-ʿammî* en *raʿatam:* «¿qué otra cosa puedo hacer con sus maldades?». No parece necesario, aunque el cambio se basa en los LXX.

[45] Leyendo singular, *lᵉšonô* (cf. *dibber).*

[46] Sigo la división de la frase de los masoretas. Otros trasladan el *atná* a *mirmâ* y leen *dibrê pyw:* «su lengua es flecha afilada, engaño son las palabras de su boca» (Rudolph).

Dos cuestiones previas, de menor importancia: algunos consideran el v. 7 fuera de sitio; hay quienes lo suprimen (Volz) y quienes lo trasladan detrás del v. 3 (Rudolph, Weiser); este segundo procedimiento ofrece un buen resultado. En cuanto al verso 8, repite el estribillo que aparece en 5,9.29. Quizá proceda del redactor, y el oráculo primitivo terminaba con la pregunta del verso 6. Pero, al leer unitariamente este bloque, no podemos omitirlo. Repitiendo lo dicho en 5,9.29 advierte al lector que la situación es muy grave. Y esto confirma la importancia central de 9,1-8 dentro de 8,4-9,25.

Discuten los comentaristas quién habla en este oráculo. Rudolph, mediante ciertos cambios y omisiones, lo convierte todo en palabras de Jeremías. Holladay, por el contrario, piensa que es Dios quien se queja de principio a fin[47]. Otros atribuyen el comienzo a Jeremías y la continuación a Dios, aunque sin ponerse de acuerdo al distribuir los versos, ya que algunos atribuyen al profeta el 1a (Weiser, Wisser), otros el v. 1 íntegro (Giesebrecht), 1-2a (Schreiner) y 1-5 (Bright). En cualquier caso, Jeremías y Dios se muestran de acuerdo al enjuiciar al pueblo.

El texto ofrece un asombroso parecido con Sal 55,7-12:

«¡Quién me diera alas de paloma para volar y posarme!
Emigraría lejos, habitaría en el desierto,
me pondría en seguida a salvo de la tormenta,
del huracán que devora, Señor, del torrente de sus lenguas.
Veo en la ciudad violencias y discordias,
día y noche hacen la ronda de las murallas;
en su recinto hay crímenes e injusticias,
en su interior calamidades,
no se apartan de sus calles la crueldad y el engaño.»

La situación coincide, y es la misma la reacción del profeta y la del salmista: huir de un mundo hostil, dominado por la mentira. Sin embargo, existen también diferencias. En primer lugar, porque el texto de Jeremías presenta a Dios también como víctima. Esto ya se insinúa desde el comienzo. El v. 2 presenta a los judíos como «adúlteros» y «caterva de rebeldes». El adulterio se puede entender en sentido real, como en 7,8, pero también en sentido metafórico, como ruptura de la relación con Dios (3,8.9; 5,7; 13,27). Igual ocurre con el hecho de «rebelarse» *(bgd)*: puede referirse a la relación entre personas (12,6), pero es más frecuente que designe la actitud para con Dios (3,7.8.10.11.20; 5,11; 12,6).

Una nueva insinuación se añade en 2a, al decir que no es la fidelidad *(ʾemûnâ)* la que domina el país. Podría tratarse de simple traición entre los hombres, pero debemos recordar lo dich en 5,3: «tus ojos, Señor, buscan la fidelidad» *(ʾemûnâ)*. Los intereses de Dios y los del prójimo están estrechamente unidos. Por eso, el dominio de la mentira y el avance de la maldad equivale a «no conocer a Dios» (v. 2), tema en el que insisten los versos 4-5.

[47] W. L. Holladay, *The Architecture of Jeremiah 1-20,* 110-113.

Otra diferencia interesante entre el salmo y Jeremías consiste en la importancia que concede el profeta a la palabra. El salmo habla de violencias, crímenes, injusticias. Nos sentimos cerca de las descripciones de Samaría y Jerusalén hechas por Amós, Miqueas, Sofonías. Jeremías lo centra todo en la palabra como fuente de injusticia. Más que las «manos manchadas de sangre» (Is 1,15) le impresionan «las lenguas» (v. 2.4.7), «la boca» (v. 7) que miente, engaña, difama. Nosotros estamos demasiado acostumbrados a relacionar la injusticia con hechos violentos. Olvidamos esa estrecha relación entre la justicia y la verdad. Porque la mentira no queda encerrada en el ámbito del conocimiento, tiene serias repercusiones prácticas. El texto lo insinúa en diversas ocasiones. El v. 3 usa un juego de palabras, imposible de traducir al castellano, que equivaldría a «todos los hermanos se comportan como Jacob» *(kol-ʾaḥ ʿaqôb yaʿqob);* y ya sabemos las ventajas que le trajo al patriarca el engañar a su padre Isaac (Gn 27), prescindiendo de los mutuos fraudes con su tío Labán (Gn 30,25-31,18). La mentira al servicio de la opresión económica también queda clara en el uso del verbo *talal* («engañar», «defraudar»), como demuestra su uso en Gn 31,7. Por otra parte, las falsas palabras ocultan también institntos criminales, como indica el v. 7. Jeremías debió sufrir esto en su propia carne (cf. 12,6 y la conspiración de sus paisanos en 11,18ss).

Este imperio de la mentira, que provoca la desconfianza de todos en todos, recuerda lo dicho por Miq 7,5-6. Pero Jeremías lo expresa de forma más real, sin acudir a fórmulas prefabricadas. Al mismo tiempo, su diagnóstico es consecuencia lógica de las premisas anteriores. Un pueblo que se aferra a la falsa enseñanza de los profetas, que estima la falsa sabiduría de los sacerdotes, sólo puede vivir en la falsedad, destrozándose unos a otros. Al aislarse de Dios, negándose a convertirse, el hombre se convierte también en una isla para el prójimo y sólo cabe la angustia de «guardarse cada uno de su prójimo, no fiarse del hermano» (v. 3).

Tras una nueva elegía (9,9-21), el bloque termina con una reflexión de corte sapiencial:

9,22 Así dice el Señor:
No se gloríe el sabio de su saber,
no se gloríe el soldado de su valor,
no se gloríe el rico de su riqueza.
23 Quien quiera gloriarse que se gloríe de esto:
de conocerme acertadamente [48]
(sabiendo) que yo soy el Señor,
que en la tierra establece la lealtad,
el derecho y la justicia y se complace en ellas».

Aunque Duhm calificó este fragmento de «innocuo e insignificante», su contenido y función dentro del bloque es importante. Lo que está en juego

[48] Sobre la traducción, véase la nota 25.

es la búsqueda de una realidad capaz de dar sentido a la propia existencia, que ofrezca seguridad, confianza y cierta garantía de éxito. Tal es el contenido de «gloriarse» (*hll* hitp.) en nuestro caso, igual que en Sal 49,7, donde el verbo aparece en paralelo con «confiar» (*bṭḥ*). Jeremías nos dice que el hombre tiende a poner su confianza en diversas realidades, según las cualidades o los bienes que posee. Sin embargo, frente a la multiplicidad de posibles refugios humanos, sólo hay un verdadero punto de apoyo para todos: conocer a Dios tal y como es, como creador de unas relaciones justas entre las personas.

Con palabras e imágenes distintas, encontramos el mismo tema que domina la sección. La mentira lo invadió todo: la enseñanza de los profetas, la ley de los sacerdotes, las relaciones interhumanas, llevando al pueblo a un caos absoluto, lejos unos de otros, lejos de Dios. ¿Cabe solución a este problema? ¿Consiste en que cada cual persista en su aislamiento, buscando sobrevivir confiado en sus cualidades o sus bienes? Sólo la vuelta a Dios, la adquisición de ese «conocimiento del Señor» que falta al pueblo, permitirá vivir en paz y confianza, como hermanos, no como enemigos.

La enseñanza de Jeremías, y la del redactor que ensambló estos oráculos (si no fue el mismo profeta), es clara: la justicia sólo es posible en el ámbito de la verdad y del conocimiento de Dios; y sólo se conoce a Dios verdaderamente cuando se practica la justicia, la lealtad, el derecho. Una cuestión distinta es si sus contemporáneos (y nosotros) están dispuestos a aprender la lección. La amenaza con que termina el bloque (9,24-25) parece negarlo, dando una amarga respuesta a las preguntas formuladas al comienzo (8, 4-5a).

4. *La monarquía y la justicia* (21,11-23,8) [49]

La mayor aportación del Libro de Jeremías al tema de la justicia se encuentra en esta pequeña colección, que lleva como título «a la casa real de Judá». Por vez primera en la historia de la profecía encontramos la denuncia de un rey (22,13-19) [50]. Pero sería absurdo limitarnos a este oráculo, o a la exhortación contenida en 22,1-5. El conjunto está muy elaborado, dando un puesto relevante al tema de la justicia. Para comprenderlo, daremos tres pasos: rápida presentación del contenido; coherencia general de estos capítulos; aproximación al mensaje.

[49] Además de los comentarios, cf. H. J. Hermisson, *Jeremias Wort über Jojachim*, en *Werden und Wirken des Alten Testaments* (Fs. Westermann; Gotinga 1980) 252-270; W. McKane, *The construction of Jeremiah chapter XXI:* VT 32 (1982) 59-73; A. Penna, *Il messianismo nel libro di Geremia:* XXVII Settimana Biblica Italiana (Brescia 1966) 135-178; F. Raurell, *¿Desacralización de la dinastia davidica en Jeremías? (23,5-6):* EstFranc 72 (1971) 149-163; M. Sekine, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia:* VT 9 (1959) 47-57; K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (FRLANT 107; Gotinga 1972); W. Dommerschausen, *Der «Spross» als Messias-Vorstellung bei Jeremia und Sacharja:* TüTQ 148 (1968) 321-341.

[50] Prescindiendo de las denuncias contenidas en los Libros de Samuel y Reyes, por ejemplo, contra David (2 Sm 12) o contra Ajab (1 Re 21).

4.1. Rápida presentación del contenido.

Título (21,11a):

Exhortación a la justicia, acompañada de amenaza (11b.12)[51].
Amenaza contra el palacio real o contra Jerusalén (13-14).
Exhortación a la justicia, acompañada de promesas y amenazas (22,1-5).
Amenaza contra el palacio real o contra Jerusalén (22,6-7)[52].
Fragmento didáctico sobre la catástrofe de Jerusalén (22,8-9).
Oráculo sobre Joacaz/Salún (22,10) con glosa explicativa (22,11-12).
Oráculo contra Joaquín (22,13-19).
Amenaza a Jerusalén o a la casa real (22,20-23).
Oráculo(s) sobre Joakín/Konías (22,24-30)[53].
Amenaza y condena de los pastores (23,1-2).
Oráculos de salvación[54]:

— Dios reúne *(qbṣ)* y hace volver *(šwb)* a su rebaño (23,3).
— Dios suscita *(qwm)* pastores para el pueblo (23,4).
— Dios suscita *(qwm)* un descendiente a David (23,5-6).
— Dios hace subir *(ʿlh)* y trae *(bwʾ)* al resto de Israel (23,7-8).

4.2. Coherencia temática.

Los fragmentos anteriores podemos agruparlos de acuerdo con su contenido en los siguientes apartados:

a) Oráculos a la casa real en general, exhortando, amenazando, culpando, prometiendo (21,11-12; 22,1-5; 23,1-2.4.5-6).

b) Oráculos a reyes concretos: Joacaz/Salún (22,10-12), Joaquín (22, 13-19), Joakín/Konías (22,24-30).

c) Oráculos sobre el palacio real o sobre Jerusalén (21,13-14; 22,6-7. 20-23). En favor de la aplicación al palacio real adviértase que «bosque» (21,14b), «Líbano» (22,6.20.23) y «cedros» (22,7.23) recuerdan al palacio «Bosque del Líbano», construido por Salomón con abundancia de cedros

[51] Es difícil decidir si existe conexión entre este oráculo y el siguiente. Lo afirman Rudolph, Weiser, Seybold, mientras lo niegan Duhm, Bright, McKane y Thiel, entre otros. Los cambios frecuentes de persona (2.ª masc. plural en 12; 2.ª fem. singular en 13a; 2.ª masc. plural en 13b.14a; 3.ª fem. singular en 14b) parecen dar la razón a Bright cuando afirma que «los versos 12-14 parecen formados a base de fragmentos originariamente independientes» *(Jeremiah,* 140). Pero estos cambios son frecuentes en los textos proféticos y no debemos darles excesiva importancia.

[52] Existen otras teorías, aunque menos convincentes: Duhm aplica el oráculo a Israel; Giesebrecht, a la dinastía.

[53] Hermisson habla de uno solo en 22,24.26.29-30; Thiel distingue tres (24.28.30a); igual Schreincr, con pequeñas diferencias. La mayoría se inclina por dos: uno pronunciado antes de la deportación y otro después de ella (Duhm, Cornill, Rudolph, Bright); es la teoría que más nos convence.

[54] Quizá la condena de los malos pastores (23,1-2) estuviese unida originariamente a la promesa de buenos pastores (23,4). El v. 3, que presenta a Dios como autor de la «dispersión» del rebaño *(hiddaḥtî)* parece más relacionado con la temática de 23,7-8 que con lo anterior y siguiente. 23,5-6 no parece que estuviese relacionado originariamente con el contexto; véase la diferencia con Ez 34,23, donde David es «pastor».

(1 Re 7,1-12). Pero no se impone una distinción tajante entre el palacio y la ciudad, ya que ambos están estrechamente vinculados a la dinastía davídica.

d) Dos oráculos sobre el nuevo éxodo (23,3 y 23,7-8). El segundo coincide literalmente con 16,14-15.

e) Fragmento didáctico sobre la desgracia de Jerusalén, motivada por la idolatría (22,8-9). Estilo y contenido coinciden bastante con Dt 29,23-25.

En contra de las apariencias, este material tan diverso es bastante coherente. La relación entre la casa real y los monarcas concretos es manifiesta. Igual ocurre con los textos referentes al palacio y a Jerusalén. Esta es la «ciudad de David» en sentido estricto: por derecho de conquista. No pertenece a ninguna de las tribus, ni al pueblo en general, sino al fundador de la dinastía y a sus descendientes. Muy pronto, la teología judía convirtió la elección divina de David y la elección de Jerusalén en sus dos grandes pilares (cf. Sal 132,11-14; Is 37,35)[55]. Es normal que la dinastía y la capital, unidas en la elección y la gloria, lo estén también en la desgracia. Así se explica que el redactor (Jeremías o quien fuese) haya ido alternando los oráculos contra los reyes, el palacio y la ciudad.

Menos relación con el conjunto tienen las promesas referentes al nuevo éxodo. En ambos casos parece Dios el responsable de la dispersión (*hiddaḥtî:* 23,3; *hiddaḥtîm:* 23,8) y no se menciona a los reyes. Sólo la acción de Dios y la salvación del pueblo tienen importancia en estos oráculos. El contraste con el contexto actual hace que Dios aparezca como el buen pastor, que repara el daño hecho por los demás pastores. Pero, en sí misma, esta tradición del nuevo éxodo (¿podríamos hablar de «nuevo comienzo absoluto»?) parece excluir la esperanza de un rey davídico. Con el tiempo, afirmaciones de este tipo abrirán paso a la idea de Dios rey, y la monarquía cederá el puesto a la teocracia.

Finalmente, 22,8-9, sin referencia a la monarquía y con su denuncia de la idolatría, se sale del contexto. Los comentaristas modernos lo consideran un añadido posterior. El responsable no parecía dispuesto a admitir que la ruina de Jerusalén se debiese sólo a la injusticia de los reyes.

4.3. Aproximación al contenido.

El hecho de que la colección sea bastante coherente (exceptuando 22,8-9 y 23,3.7-8) no significa que su estudio resulte fácil. Sólo la lectura repetida permite captar su riqueza. Para facilitar la tarea es útil proceder de lo particular a lo general. No se trata de una investigación genética (¿cómo nació y se fue formando la colección?), aunque es posible que ciertos pasos reflejen la realidad histórica.

a) Los oráculos contra los reyes.

Los monarcas con los que convivió Jeremías se sucedieron en el trono de forma curiosa.

[55] Un reciente tratamiento del tema en H. Wildberger, *Jesaja,* BK X, 1595-1614; bibliografía en 1727.

	1. Josías (640-609)	
2. Joacaz (3 meses)	3. Joaquín (609-598) ↓ 4. Joakín (3 meses)	5. Sedecías (598-586)

Joacaz, Joaquín y Sedecías eran hermanos. Pero, si nos atenemos a los datos de 2 Re 23,31.36; 24,8.12 (que coinciden con los de 2 Cr 36,2.5.9. 11), el mayor era Joaquín: contaba veinticinco años al morir su padre, mientras Joacaz sólo tenía veintitrés y Sedecías diez. Ni Reyes ni Crónicas informan de por qué el pueblo no respetó la primogenitura, dando el trono a Joacaz. Los otros datos que conocemos de Joaquín hacen pensar en su carácter despótico; en circunstancias excepcionales (muerte de Josías en la batalla de Meguiddo, amenaza egipcia) es posible que los judíos prefiriesen al segundo de los hermanos. Pero éste sólo gobierna tres meses; depuesto por los egipcios y desterrado, el trono pasa al legítimo heredero, Joaquín, que más tarde lo legará a su hijo Joakín/Konías. También éste reinará poco, siendo deportado a Babilonia. Le sucede su tío Sedecías (Mattania), pero Konías seguirá siendo considerado por muchos el verdadero heredero de David.

Un detalle interesante es que la colección sólo habla de Joacaz, Joaquín y Joakín. Josías es mencionado en 22,11.15b.16, pero no se le dedica ningún oráculo. Lo mismo ocurre con Sedecías (= «Yahvé es mi justicia»), al que quizá se aluda veladamente en 23,5-6 con el nombre del rey futuro: «Yahvé es nuestra justicia».

Joacaz/Salún. El año 609, cuando muere Josías en la batalla de Meguiddo, sube al trono el segundo de sus hijos, Joacaz. Al cabo de tres meses, cuando el faraón Necao vuelve de su incursión por el norte, lo deporta a Egipto. Es la primera vez en la historia que ocurre esta desgracia a un rey judío. Con ello parece tambalearse al mismo tiempo la promesa de Natán (2 Sm 7,14-15). Pero el pueblo no capta la gravedad del problema. Sigue llorando al monarca difunto (Josías) y espera la pronta vuelta del desterrado (Joacaz). Jeremías no ve las cosas del mismo modo. Está convencido de que el rey recién nombrado «no volverá a ver su tierra natal» (22,10). O, como explican los versos siguientes, «el que salió de este lugar no volverá a él, morirá en el país de su destierro y esta tierra no la volverá a ver» (22,11-12). Lo más curioso es que este hecho, trágico para el protagonista y para el pueblo, desconcertante para quien cree en la tradición davídica, no lo justifica el profeta. En vano buscamos la mención de un pecado, y cualquier sugerencia en esta línea resulta arbitraria. Es preferible limitarse a constatar este detalle desconcertante, esperando que el problema se clarifique en una etapa posterior.

Joakín. Algo parecido ocurre con este rey, que sucedió a su padre el año 598. Sólo reinó tres meses (2 Re 24,8) o tres meses y diez días (2 Cr

36,9). Poco después de subir al trono parece que pronunció Jeremías un oráculo contra él. La mayoría de los comentaristas lo descubre en el v. 24:

> «Por mi vida, oráculo del Señor,
> aunque Konías (hijo de Joaquín, rey de Judá)
> fuese un anillo en mi mano derecha
> lo arrancaría [56] de allí».

Hermisson, seguido por Schreiner, cree que la imagen continúa en el v. 26: «y te tiraré por tierra». Los versos 25.26*.27 habrían sido añadidos más tarde, a partir de datos históricos exactos: los ejecutores del castigo (Nabucodonosor y los caldeos), compañía de la reina madre, contenido concreto del castigo (deportación y muerte en el destierro). Es secundario el que esta reconstrucción sea más o menos exacta. Lo importante, de nuevo, es que falta la justificación. ¿Por qué pronuncia el profeta esta amenaza contra un rey joven, de dieciocho años, recién subido al trono? Una vez más nos quedamos sin respuesta.

Después de la primera deportación (598), cuando ya es rey Sedecías, muchos siguen considerando a Joakín el rey legítimo y esperan su vuelta. Pero Jeremías destruye toda ilusión. Frente al pueblo, que se pregunta: «¿Es Konías una vasija despreciable [57], un cacharro inútil? ¿Por qué lo expulsan y arrojan a un país que desconoce [58]?», el profeta, con una introducción solemne (v. 29), afirma algo todavía más grave: no sólo no volverá, sino que ni siquiera se sentará en el trono un descendiente suyo:

> «Así dice el Señor:
> Inscribid a este hombre como estéril [59],
> porque de su estirpe no se logrará ninguno
> que se siente en el trono de David
> para reinar en Judá».

El término «estéril» (*ʿarîrî*) no hay que interpretarlo literalmente, ya que Joakín tuvo siete hijos (1 Cr 3,17) [60]. El sentido exacto lo indica la frase siguiente: ninguno de ellos ocupará el trono. La afirmación de Jeremías es más grave de lo que podemos imaginar. A muchos sonaría como un corte radical de Dios con la dinastía. ¿Existe algún motivo? El texto lo pregunta expresamente (*maddûaʿ*: v. 28b), pero no ofrece respuesta. Por tercera vez nos encontramos ante el misterio del rechazo de la monarquía.

[56] Leyendo *ʾetteqennû*, en vez de TM: «te arrancaría».
[57] La mayoría de los autores omite con LXX *napûṣ* y *haʾîš hazzeh*, considerándolos glosas.
[58] La mayoría omite *hûʾ wezarʿô* con LXX, leyendo en consecuencia los tres verbos del v. 28 en singular. Omitir también el artículo de *haʾareṣ*.
[59] En el v. 30 es frecuente omitir *geber loʾ yiṣlaḥ beyamayw* con LXX.
[60] Leyendo *haʾassîr* (haplografía del *h*). En caso contrario habría que hablar de ocho hijos, como la Vulgata.

Joaquín. El oráculo contra este rey (22,13-19)[61] sí justifica la condena. Desde el punto de vista literario rompe el esquema tradicional (acusación-castigo) y gana en viveza: el profeta mezcla sus palabras con las presuntas palabras del rey (v. 14), la acusación con el interrogatorio (v. 15), alterna segunda y tercera persona, contrapone la conducta de Joaquín y la de su padre.

22,13 ¡Ay del que edifica su casa con injusticias,
piso a piso, inicuamente;
hace trabajar de balde a su prójimo,
no le paga su salario!
14 Piensa: Me construiré una casa espaciosa,
con amplios[62] salones; abriré una ventana[63],
lo revestiré[64] de cedro, la pintaré de bermellón.
15 ¿Piensas que eres rey porque compites en cedros?[65].
Tu padre comió y bebió,
practicó la justicia y el derecho y le fue bien;
16 hizo justicia a pobres e indigentes[66]
y eso sí que es conocerme —oráculo del Señor—.
17 Tú, en cambio, tienes ojos y corazón sólo para el lucro,
para derramar sangre inocente[67],
para el abuso y la opresión.
18 Por eso, así dice el Señor a Joaquín,
hijo de Josías, rey de Judá:
No le harán funeral cantando:
¡Ay hermano mío, ay hermana!
No le harán funeral: ¡Ay señor, ay majestad!
19 Lo enterrarán como a un asno: lo arrastrarán
y lo tirarán fuera del recinto de Jerusalén.

El texto parte de un hecho concreto: la construcción de un nuevo palacio[68] en momentos de graves dificultades económicas para el país. El año

[61] Algunos consideran glosa los versos 16 (Fohrer), 17b (Thiel) o incluso piensan en dos oráculos distintos, sin relación originaria (13-16 y 18-19; el v. 17, glosa; así Cornill). Parece preferible leer estos versos como unidad (Rudolph, Bright, Wisser, etc.).

[62] Para evitar la extraña unión de un sustantivo femenino con un participio masculino, Cornill vocaliza *merwaḥîm.*

[63] Leyendo *ḥalôn.* Probablemente se trata de un balcón para mostrarse en público o hablar al pueblo, siguiendo el modelo egipcio (cf. AOB, imágenes 80 y 190). TM: «mis ventanas».

[64] Vocalizando infinitivo absoluto *sapôn,* paralelo con *mašôḥ* (Ehrlich, etc.).

[65] Jeremías no explicita con quién pretende competir Joaquín. Según Giesebrecht, con su padre Josías, lo cual es poco probable. Tampoco parece que se trate de competir con los reyes precedentes. Más bien sería con los contemporáneos, especialmente con el faraón.

[66] Omitir *ʾaz ṭôb,* que repite innecesariamente lo dicho a final del v. 15.

[67] Omitiendo el artículo delante de *naqî.* TM: «la sangre del inocente» podría referirse al asesinato del profeta Urías (cf. Jr 26,20ss).

[68] Hitzig, basándose en Hab 2,9-11, que refiere también al rey Joaquín, cree que no se trata de un palacio, sino de obras defensivas, con vistas a rebelarse contra Egipto.

609, el faraón Necao había impuesto a Judá un tributo de cien talentos de plata y uno[69] de oro (2 Re 23,33b.35). Aun suponiendo que no fuese pagado por la corona ni por todo el país, como piensa Malamat[70], la época debía de ser muy dura desde el punto de vista económico. Joaquín sólo podía permitirse este lujo haciendo trabajar de balde a los obreros, en contra de Dt 24,14-15, texto que probablemente había adquirido especial valor desde la reforma religiosa de su padre, Josías: «No explotarás al jornalero pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad; cada jornada le darás su jornal, antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y está pendiente del salario. Si no, apelará al Señor, y tú serás culpable». La misma idea se encuentra en Lv 19,13: «No dormirá contigo hasta el día siguiente el jornal del obrero». Por otra parte, este ideal no es exclusivamente israelita ni se debe a especial revelación divina. El texto que refleja la actitud más contraria a la de Joaquín procede de Egipto; en él, un noble del Imperio Antiguo recuerda cómo construyó su tumba: «He hecho esta tumba con toda justicia (...). A todas las personas que han trabajado en ella les he pagado, y han alabado a Dios a causa mía. Han construido la tumba a cambio de pan, cerveza, vestidos, aceite, gran cantidad de trigo. Nunca he hecho nada oprimiendo a otra persona»[71].

Joaquín no contraviene sólo una ley concreta del Deuteronomio o un ideal extendido por el Antiguo Oriente. Al actuar en contra de la justicia *(b^{e}lōʾ ṣedeq)* y del derecho *(b^{e}lōʾ mišpaṭ)* está faltando a su obligación de rey. Recordemos que la sociedad se basa en el «derecho» y la «justicia», igual que el trono de Dios (Sal 89,15; 97,2). «Derecho y justicia» es lo que Dios hace (Sal 99,4), ama (Sal 33,5), quiere (Am 5,24; Prov 21,3; cf. Miq 6,8) y espera (Is 5,7). Es grave que estas cosas falten entre los jueces o en el pueblo. Pero es terrible que falten en el rey, representante del Dios justo, que debe caracterizarse por ellas (Sal 72). Lo que está en juego no es un capricho más o menos justificado, sino la concepción misma de la realeza.

Jeremías profundiza en este tema contraponiendo las actitudes de Joaquín y de su padre. Las afirmaciones que hace sobre este último podemos organizarlas del modo siguiente:

comió	practicó el derecho y la justicia	pobres	
bebió	hizo justicia *(dan dîn)*	indigentes	
le fue bien			conocimiento de Dios

Cornill rechaza esta hipótesis, y con razón. Más probable es la opinión de Wisser, que piensa en un anejo al antiguo palacio, probablemente un nuevo piso. Esta diferencia de matiz no modifica el sentido del oráculo.

[69] En algunas versiones griegas el número fluctúa desde diez hasta cien talentos de oro. En otros casos, como el tributo de Ezequías a Senaquerib (2 Re 18,14), la proporción entre oro y plata es de uno a diez. Pero Necao pudo mostrarse especialmente benévolo con Joaquín.

[70] *The Twilight of Juda:* VTS XXVIII (Leiden 1975) 123-143.

[71] K. Sethe, *Urkunde des Alten Reiches* I (Leipzig 1903) 50. Citado por S. Donadoni, *Storia della letteratura egiziana antica* (Milán ^{2}1959) 55.

Hay un perfecto equilibrio en la vida de Josías. En ella tienen cabida las acciones en beneficio propio (1.ª columna) y en bien de los demás (2.ª columna). De acuerdo con la obligación capital del rey (Sal 72; Is 11,4), los pobres son los más beneficiados; incluso, podemos decir, los únicos beneficiados. Pasarlo bien, gozar de lo necesario, no está reñido con el cumplimiento del deber. Pero Jeremías añade un detalle valioso: este equilibrio de acciones y de perspectivas hace que Josías tenga «conocimiento de Dios» *(da'at 'otî)*. Ya hemos hablado del sentido de esta fórmula. Lo importante es que Dios forma parte de la vida de Josías. Pero si en el esquema anterior eliminamos «derecho y justicia», «pobres e indigentes», lo demás cae por tierra. No sólo desaparecería Dios, sino también el propio bienestar *(ṭob lô)*[72].

Las afirmaciones sobre Joaquín podemos agruparlas del modo siguiente:

edifica	casa	hace trabajar de balde	prójimo
abre	pisos	no paga salario	
reviste	salones	derrama sangre inocente	
pinta	ventana	practica el abuso y la opresión	
	cedros		
	ganancia		

La comparación con lo dicho sobre Josías resulta aleccionadora. Ante todo, las acciones de Joaquín son más abundantes (1.ª columna), pero ninguna de ellas tienen por objeto al mismo rey (como «comer» y «beber» en el caso de su padre). «Construir, abrir, recubrir, pintar» son acciones que se orientan hacia algo fuera de la persona. Aunque Joaquín habla de un «para mí» *(lî:* 14a), vive en realidad para otra cosa, para el nuevo palacio. Esto es lo segundo que llama la atención: frente a la ausencia total de sustantivos en las palabras sobre Josías, su abundancia en el caso de Joaquín (2.ª columna): «casa» (bis), «pisos superiores» (bis), «ventana», «cedros». Es la invasión de lo cósico, que lleva a una falsa concepción de la realeza («competir en cedros»).

¿Qué significa el prójimo en la vida de Joaquín? Nada. Faltan los términos típicos para hablar de los personajes más débiles *('anî, 'ebyôn, dal,* etc.). Para el rey sólo cuenta el prójimo *(r')* en cuanto posible mano de obra y objeto de opresión. El oráculo avanza en acusaciones cada vez más graves (3.ª columna): obliga a trabajar de balde, no paga salario, derrama sangre inocente, para terminar con una afirmación que puede parecer débil tras lo anterior, pero de suma gravedad: «(sólo tienes ojos y corazón) para practicar la opresión y el abuso». Es la antítesis perfecta del «practicar la justicia y el derecho» que caracterizó a Josías.

El error de Joaquín es que no entiende el reinado como un servicio a los débiles, sino como un rivalizar en lujo. En esta concepción egoísta no

[72] Rudolph y otros, por motivos métricos, trasladan *'az ṭôb lô* después de *'akal wešatâ.* Mejoraría el ritmo, pero creo que el TM refleja mejor la mentalidad de Jeremías; para éste, el «ir bien» las cosas no dependería del «comer y beber», sino de la «práctica de la justicia y del derecho».

tiene cabida Dios. Pocos años antes, la reforma deuteronómica había inculcado la necesidad de entregar el corazón a Dios por completo (Dt 6,5; 10, 12; 11,13). Joaquín ni siquiera pretende dividir su corazón entre Dios y la riqueza, como los protagonistas de Miq 3,9-11. El «no tiene ojos y corazón más que para la ganancia».

La ironía del caso es que esta concepción egoísta (excluye al prójimo) y atea (excluye a Dios) resulta también alienante (excluye a Joaquín). A pesar de su actividad y sus proyectos, del dinero robado y la sangre derramada, Jeremías no puede decir de él que le vayan bien las cosas (*ṭob lô*). Lo que sí puede asegurar es que le irán mal. Sólo encontrará odio y rencor. No trató al pueblo como rey, y el pueblo no lo tratará como tal en el momento de la muerte. El que pretendía competir en cedros acabará arrastrado como un mulo [73].

* * *

En esta primera etapa hemos encontrado diversos oráculos contra tres reyes judíos, anunciándoles la desgracia. Sólo en un caso se indica el motivo: la injusticia, que aquí equivale a no cumplir la obligación de rey. Se hace también referencia a Josías, el único al que le fueron bien las cosas, precisamente porque practicó la justicia y el derecho. Esto podría iluminar las condenas de Joacaz y Joakín, en las que no se aduce ningún pecado concreto. Pero se trataría de mera hipótesis si no fuese porque la recopilación y edición de estos oráculos así lo indica.

b) Formación de la colección.
La justicia como criterio básico.

Es posible que la colección se remonte al mismo Jeremías. Resulta más difícil decidir el contenido originario. En líneas generales, me inclino a aceptar el texto actual, exceptuando 22,1-5.8-9; 23,1-4.7-8. Otras pequeñas glosas (21,14a; 22,11-12; 22,25.26*.27) podrían haber formado parte de la colección primera; en cualquier caso, no modifican esencialmente su contenido. Pero ya que es muy debatida la autenticidad de algunos oráculos importantes (p. ej., 23,5-6) y tampoco podemos saber en qué momento exacto se añadieron otros textos como 22,1-5 y 23,1-2.4, fundamentales para nuestro tema, considero preferible renunciar al enfoque genético y poner de relieve las ideas que han guiado la formación del conjunto.

En primer lugar, la monarquía no es considerada sólo a través de sus reyes, sino encarnada también en el palacio y la ciudad. Todos sufrirán el mismo castigo. Esto implica una condena de la institución más que de las personas concretas. El mismo hecho de la secuencia histórica, con el rechazo de los tres reyes (Joacaz, Joaquín, Joakín) da un sentido de totalidad.

[73] Esto no se cumplió. 2 Re y 2 Cr dan a entender que Joaquín murió y fue enterrado con los honores debidos. No sabemos si más tarde sus súbditos o los caldeos profanaron la sepultura. En cualquier caso, las palabras de Jeremías tienen más valor como condena que como anuncio de hechos concretos.

Pero lo importante es que las condenas antes no justificadas de Joacaz y Joakín encuentran ahora un marco exacto. Desde el principio se indica que la salvación depende de la práctica de la justicia y del interés por los oprimidos:

«Escuchad la palabra del Señor:
Casa de David, así dice el Señor:
Administrad justicia cada mañana [74],
librad al oprimido del poder del opresor,
si no queréis que mi cólera estalle como fuego
y arda inextinguible (por vuestras malas acciones)» [75] (21,11-12).

La administración de la justicia ha sido tema frecuente en los profetas anteriores. De ella dependía en gran parte la existencia de una sociedad justa. Pero, hasta ahora, sólo hemos encontrado exhortaciones o condenas dirigidas a los jueces, las autoridades, los jefes de Israel y Judá, los sacerdotes. Todos ellos eran responsables de una recta administración de la justicia. Sin embargo, el responsable último, el rey, nunca aparecía mencionado. Jeremías cambia de conducta con respecto a sus predecesores, interpelando a la instancia suprema. Sofonías había opuesto a la conducta cruel de autoridades y jueces la imagen del Dios justo que emite sentencia cada mañana (Sof 3,3.5). Es posible que, a causa de la minoría de edad de Josías, no pudiese reprochar al rey algo semejante. Pero Jeremías vive otra época. Se encuentra con reyes adultos. Y son ellos los que deben imitar la conducta de Dios o, mejor, servir de intermediarios entre él y el pueblo, administrando justicia cada mañana. De lo contrario, el Señor derramará como fuego su cólera. Son los versos iniciales de la colección un aviso que ayuda a entender todo lo que ocurra.

Por si no queda claro, casi a continuación (22,1-5), un discurso del profeta refuerza y amplía el tema: «Así dice el Señor: Baja al palacio real de Judá y proclama allí lo siguiente: Escuchad la palabra del Señor, rey de Judá, que ocupas el trono de David, tú, tus ministros y el pueblo que entra por estas puertas. Así dice el Señor: Practicad el derecho y la justicia, librad al oprimido del poder del opresor; no explotéis ni [76] maltratéis a emigrantes, huérfanos y viudas; no derraméis sangre inocente en este lugar. Si cumplís estos mandatos, entrarán por estas puertas reyes que sucedan a David en el trono, montados en carros de caballos (él, sus ministros y su pueblo) [77]. Y si no escucháis estas palabras, juro por mí mismo, oráculo del Señor, que este palacio se convertirá en ruina».

[74] TM: «por la mañana». Ya que debemos entenderlo en sentido distributivo («cada mañana»), algunos prefieren leer *labbᵉqarîm* (Sal 73,14, etc.).

[75] «Por vuestras malas acciones» falta en LXX y parece innecesario. Pero conviene advertir que todo el v. 12b es repetición literal de 4,4.

[76] Leyendo con muchos manuscritos y las versiones antiguas *wᵉʾal*. TM: «no explotéis a emigrantes, huérfanos y viudas; no maltratéis...».

[77] Las palabras entre paréntesis parecen repetición mecánica de lo dicho en el v. 2. Mientras allí tenía sentido dirigirse al rey, los ministros y el pueblo, aquí resulta extraño que se hable de su entrada «montados en carros de caballos» o «en carros y caballos». Lo menos que puede decirse es que la manera de expresarse resulta poco feliz.

En relación con 21,11-12, donde se inspira, este discurso desarrolla la exhortación a la justicia, insistiendo en la defensa de las personas más débiles y añadiendo la prohibición de derramar sangre inocente (motivo tomado probablemente de la acusación contra Joaquín en 22,17). Pero la mayor novedad del discurso radica en la promesa de continuidad de la dinastía (v. 4). No es una promesa incondicional (como en el caso de Natán: 2 Sm 7), sino condicionada a la práctica de la justicia. Con este presupuesto, cuando el lector llegue a los oráculos sobre Joakín tendrá ya una clave interpretativa para explicar la aparentemente injustificada condena de la descendencia de este rey (22,30). Más que el profeta, quien habla en este discurso son sus discípulos o los autores deuteronomistas [78]. Tenemos la impresión de encontrarnos en la época de exilio, cuando la monarquía ha desaparecido, y se intenta justificar este hecho. La idea que intentan transmitir al lector es: «por no haber cumplido estos mandatos, no entran por estas puertas reyes que sucedan a David en el trono». Pero Jeremías habría estado de acuerdo con esta perspectiva global, que se limita a sacar las consecuencias de lo dicho en 21,12.

Al final de la colección, 23,1-2 resume las culpas de los monarcas [79]. «Ay de los pastores que dispersan y extravían las ovejas de mi rebaño, oráculo del Señor. Pues así dice el Señor, Dios de Israel, a los pastores que pastorean a mi pueblo: Vosotros dispersasteis mis ovejas, las expulsasteis, no hicisteis cuenta de ellas; pues yo os tomaré cuentas de vuestras malas acciones, oráculo del Señor».

Aunque muchos autores defienden la autenticidad del oráculo, situándolo en tiempos de Sedecías, como denuncia de las autoridades que provocaron la primera gran deportación (598), parece más probable que se trate de una elaboración exílica, que saca el balance de lo anterior (Thiel, Nicholson). La acusación se refiere a la mayor injusticia cometida contra el pueblo: dispersarlo, expulsarlo, no cuidarlo. No se trata ya de cosas concretas, sino de la ruina total, provocada por una política funesta. En tiempos de exilio cabía el fácil consuelo de culpar de la catástrofe a los babilonios. El autor del texto no lo ve así; ha asimilado la enseñanza de Jeremías y denuncia a los verdaderos culpables: los reyes de Judá. La frase genérica con que termina el oráculo: «os tomaré cuentas de vuestras malas acciones», adquiere un sentido muy concreto. Todas las desgracias de los últimos años, desde la deportación de Joacaz hasta la de Sedecías, quedan justificadas por esta injusticia suprema, la de no haberse preocupado del pueblo.

El tema de la justicia, capital al explicar los castigos del pasado, lo es

[78] La atribución de los llamados «textos C» del Libro de Jeremías a sus discípulos o a los autores deuteronomistas es cuestión bastante debatida, sin olvidar que algunos los atribuyen al mismo profeta. Cf. Alonso/Sicre, *Profetas* I, 414-415, añadiendo J. V. M. Sturdy, *The authorship of the «prose sermons» of Jeremiah:* BZAW 150 (Berlín 1980) 143-150.

[79] Teóricamente, «pastores» podría aplicarse a los ministros, como hacen los defensores de la autenticidad del oráculo (Rudolph, Weiser, Hyatt). Otros los identifican con el rey Sedecías y sus ministros (Nötscher, Bright, Thompson, Schreiner). Me inclino a pensar que el oráculo no es auténtico y se refiere exclusivamente a los reyes (Giesebrecht, Nicholson, Thiel).

también al hablar del futuro de la monarquía. El problema era acuciante por entonces. Al caer Jerusalén (586), el rey que muchos consideran legítimo, Joakín, lleva once años en el destierro. Otros han aceptado la legitimidad de Sedecías. Pero también él es capturado y sus hijos mueren ante sus propios ojos (2 Re 25,5-7). ¿Qué va a ocurrir con la dinastía davídica? ¿Qué será del pueblo?

Los dos textos de la colección referentes a este tema (23,4 y 23,5-6) lo enfocan desde perspectivas distintas. Pero en ambos es fundamental la acción de Dios, el cumplimiento de su misión por parte del rey y las ventajas para el pueblo.

El primero (23,4) no menciona expresamente a la dinastía davídica ni a un personaje concreto: «Les suscitaré pastores que las pastoreen; no temerán, ni se espantarán, ni se perderán, oráculo del Señor». Lo que promete es una serie de monarcas. Pero no surgen de la nada, ni por fuerzas intrahistóricas; son suscitados por Dios *(haqimotî)*. Y esta es la mejor garantía de que cumplirán su tarea. El texto no habla de «justicia y derecho»; la imagen del rebaño no se presta a ello. Pero una sola palabra, «pastorearán», asegura que no serán como sus predecesores. Gracias a ello, el pueblo conseguirá evitar lo más terrible de los últimos años: el miedo, el pánico *(lo' yîr'û 'od weloʾ yeḥattû)*.

El segundo oráculo (23,5-6) plantea más problemas. Por ejemplo, el de la autenticidad, aceptada por Cornill, Giesebrecht, Rudolph, Seybold, Bright, y rechazada por Duhm, Marti, Volz, Mowinckel; o el de la relación con 23,1-2.4. Es imposible resolver estas cuestiones y no merece la pena perder el tiempo en ello. Lo importante es de nuevo la acción de Dios *(haqimotî)*, aunque esta vez el beneficiario directo no es el pueblo *('alêhem,* v. 4), sino David.

> «Mirad que llegan días, oráculo del Señor,
> en que suscitaré a David un vástago justo.
> Reinará como rey prudente,
> impondrá el derecho y la justicia en el país.
> En sus días se salvará Judá, Israel vivirá en paz,
> y le darán el título: "Señor, justicia nuestra"».

Resulta difícil saber cuál es el contenido exacto de la promesa. Ante todo: ¿cómo debemos traducir *ṣemaḥ ṣaddîq?*, ¿«un vástago justo» o un «vástago legítimo? Ya que el problema de un usurpador no se produjo en ningún momento[80], la promesa de un vástago legítimo carece de sentido.

[80] Quienes consideran el texto auténtico e interpretan la expresión en el sentido de «vástago legítimo» ven reflejado aquí un conflicto dinástico entre Jeconías/Konías y Sedecías después de que el primero fue deportado a Babilonia. No discuto que *semaḥ ṣaddîq* pueda significar «vástago legítimo» en Jr 23,5, como propuso G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (Oxford 1903), p. 86, y justifica más detenidamente J. Swetnam, *Some Observations on the Background of ṣdyq in Jeremias 23, 5a:* Bib 46 (1965) 28-40. Pero esta traducción —posible, no obligada— lleva a una interpretación ingenua del oráculo y de la mentalidad de Jeremías: en momentos difíci-

Debemos inclinarnos por «vástago justo». Pero ¿dónde recae la fuerza?, ¿en «vástago» o en «justo»?, ¿en el hecho del descendiente o en la justicia del personaje? Depende del momento histórico en que surgiese el oráculo. Si es auténtico, y de la época de Sedecías (Cornill, Rudolph, Bright), la fuerza debe racaer en la justicia del sucesor; frente a Sedecías, que no cumple su misión de rey, se anuncia la llegada futura de un auténtico monarca. Pero si el oráculo es de tiempos del exilio, la fuerza recaería en la descendencia, como cumplimiento de la promesa de 2 Sm 7,16: «tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre». Ambas interpretaciones tienen partidarios y resulta imposible una decisión categórica. En cualquier hipótesis, la justicia es cualidad esencial del rey. Porque, como demuestra el paralelismo de la frase siguiente, «reinar acertadamente» (*malak melek w^{e}hiškîl)* equivale a «practicar el derecho y la justicia en el país». Como indica Cornill: «A este Mesías sólo se le atribuyen cualidades puramente éticas: no se dice nada de acciones militares ni de éxitos políticos; quien tenemos ante nosotros no es un héroe victorioso ni un conquistador afortunado, sino un rey justo y piadoso, que implanta el dereoho y la justicia en el país» [81].

En consecuencia, el pueblo vuelve también a la época (idealizada) de David: Judá e Israel juntos de nuevo, salvados y seguros. Curiosamente, el oráculo termina por donde debería haber comenzado: con la imposición del nombre. Quizá para indicar que no se trata de un proyecto (que podría fracasar como tantos otros), sino de una realidad. El nombre insiste en lo que ya se dijo desde el principio: Yahvé es el autor de todo, la causa de nuestra justicia. Este matiz es más importante que la posible referencia a Sedecías.

En resumen, el tema de la justicia es capital en esta breve colección sobre los reyes. No se trata de una intuición genial de Jeremías o los redactores. El tema era conocido y sabido. Lo interesante es advertir cómo este criterio de la justicia, fundamental en el juicio sobre Joaquín, pero ausente en los casos de Joacaz y Joakín, se convierte en hilo conductor de todo el bloque, aclarando los enigmas del pasado y proyectando su luz hacia el futuro. Fenómeno como éste no se encuentra en ningún otro libro profético. Y en una época como la nuestra en la que al hablar de justicia e injusticia resulta necesario conectarlas con las instituciones responsables, la colección de Jeremías es de una actualidad sorprendente.

les, cuando se discute la legitimidad de Sedecías, el profeta se pone de su parte, afirmando que «reinará como rey prudente, impondrá el derecho y la justicia en el país...». Jeremías nunca se comprometió de forma tan clara con nada ni con nadie; incluso ante el templo mantiene sus reservas. Y de Josías, al que tanto estimaba, sólo habló bien después de muerto. Es preferible interpretar el oráculo como una promesa exílica para el futuro («mirad que llegan días»), no como reflejo de discusiones dinásticas.

[81] *Das Buch Jeremia,* 264.

5. *Los falsos profetas* (23,9-32)[82]

En Jeremías, el enfrentamiento con los falsos profetas es tan importante como en el Libro de Miqueas. A lo largo de su vida aparecen como los mayores adversarios, al menos a nivel ideológico (cf. Jr 28-29). No es extraño que les dedique una breve colección de oráculos. En un bloque anterior (8, 4-9,25) hemos visto su contribución a la injusticia reinante en el país. ¿Añade algo Jeremías en este nuevo contexto? Los únicos versos que podemos relacionar con el tema son 23,13-15:

> «Entre los profetas de Samaría he visto un desatino:
> profetizan por Baal, extraviando a mi pueblo, Israel.
> Entre los profetas de Jerusalén he visto algo espeluznante:
> adúlteros y embusteros, que apoyan a los malvados
> para que nadie se convierta de su maldad.
> Para mí se han vuelto todos como Sodoma,
> sus vecinos como Gomorra.
> Por eso dice el Señor de los ejércitos a los profetas:
> Os daré a comer ajenjo y a beber agua envenenada,
> porque de los profetas de Jerusalén
> se difundió la impiedad a todo el país».

Aunque la acusación de inmoralidad es clara, la relación con el tema de la justicia no lo es tanto. Sin embargo, un análisis detallado permite captar matices que pasan desapercibidos en una primera lectura. Ante todo, Jeremías contrapone los profetas de Samaría con los de Jerusalén. Mientras en los primeros denuncia su idolatría, en los segundos no es esto lo que le preocupa, sino la falta de sentido ético. La primera acusación, «adúlteros», resulta oscura, porque puede interpretarse en sentido real y en sentido metafórico, como actitud ante Dios. Los comentaristas se inclinan por el primero, y no sería extraño que incurriesen en este pecado, frecuente por entonces según Jr 7,9. Siguen dos acusaciones más relacionadas con nuestro tema: «embusteros» (literalmente: «viven en la mentira») y «apoyar a los malvados». La relación entre mentira e injusticia es una constante que ha aparecido en los textos precedentes, no sólo de Jeremías, sino de otros profetas. La mentira en el comercio, en los tribunales, en la vida pública, es una de las mayores fuentes de opresión. Pero, en relación con los falsos profetas, la mentira adquiere aspectos más perniciosos. Como advertíamos en Miqueas, es la mentira que utiliza las tradiciones religiosas para tranquilizar a los poderosos y reafirmarlos en su conducta. Es decir: «todo va bien» (*šalôm*) cuando la situación es insostenible para los pobres. Jeremías se mueve en esta línea cuando acusa a los profetas de «apoyar a los malvados» y de «haber difundido la impiedad a todo el país». Por cierta deformación cultural, nos sentimos inclinados a relacionar la «impiedad» (*ḥanuppâ*)

[82] Es frecuente atribuir a la colección los versos 9-40. Pero la última parte (vv. 33-40) trata un tema más general y no se dirige sólo a los profetas, sino también al pueblo o a los sacerdotes.

con la actitud religiosa ante Dios. En el Antiguo Testamento no ocurre así. Sólo en dos ocasiones se pone en contacto el verbo *ḥnp* («contaminar») con la idolatría (Jr 3,2.9), e incluso en uno de estos, lo que contamina al país no es sólo el culto pagano, sino también la maldad ética (3,2). La relación entre «impiedad» e «injusticia» es la que predomina en los otros textos. En Nm 35,33 lo que profana el país son los asesinatos [83]. En Prov 11,9 el impío (*ḥanep*) «hunde al prójimo con la boca» (adviértase la relación entre mentira, impiedad e injusticia, igual que en el texto que comentamos). En el Libro de Job se menciona con frecuencia al impío (8,13; 13,16; 15,34; 17, 8; 20,5; 27,8; 34,30), y aunque ninguno de estos textos describe su conducta, cualquier conocedor del libro sabe que se refiere a la persona que prescinde de Dios y centra su vida en la riqueza, conseguida a costa de los pobres. Este aspecto es totalmente claro en Is 33,14-15, donde a los impíos y pecadores se opone la conducta del que «procede con justicia y habla con rectitud y rehúsa el lucro de la opresión; el que sacude la mano rechazando el soborno y tapa sus oídos a propuestas sanguinarias». También el sustantivo *ḥonep* («impiedad») describe la postura del que «deja vacío al hambriento y le quita el agua al sediento» (Is 32,6).

Todos estos datos cofirman que, cuando Jeremías acusa a los profetas de «difundir la impiedad a todo el país», tiene muy presente los delitos sociales. Con sus embustes contribuyen a que los malvados mantengan una situación de injusticia.

En esta línea se inserta la referencia a Sodoma y Gomorra (14b), que algunos consideran glosa posterior. Es frecuente recordar a estas dos ciudades como simple alusión a un terrible castigo divino (Dt 29,22; Is 1,9; 13,19; Jr 49,18; 50,40; Am 4,11). Pero en otras ocasiones se las menciona para comparar su corrupción con la del pueblo de Israel. En contra de lo que podríamos esperar basándonos sólo en Gn 18-19, la referencia no es a la perversión sexual, sino a la injusticia social. Así lo deja claro Is 1,10: la acusación dirigida a los poderosos de Jerusalén como «príncipes de Sodoma» y «gente importante de Gomorra» abre paso a un rechazo del culto, porque sus manos están manchadas de sangre y no se preocupan del oprimido, el huérfano y la viuda. La relación entre la conducta de Sodoma y la injusticia es también clara en Ez 16,49:

> «Mira, éste fue el delito de Sodoma, tu hermana:
> soberbia, hartura de pan y bienestar apacible
> tuvieron ella y sus villas,
> pero no dio una mano al desgraciado y al pobre».

Y el «Canto de Moisés» también emplea la comparación para hablar de la peligrosidad social de los israelitas:

> «Son cepas de las viñas de Sodoma,
> de los campos de Gomorra;

[83] Esta idea se aplica en Sal 106,38 a la sangre derramada en los sacrificios de hijos e hijas.

«sus uvas son uvas venenosas
y sus racimos son amargos;
su vino es ponzoña de monstruos
y veneno moral de víboras» (Dt 32,32).

Por consiguiente, la referencia a estas ciudades en Jr 23,14b, sea original o añadida, es un nuevo dato que impulsa a interpretar los versos 13-15 como denuncia de la colaboración de los profetas con la injusticia reinante. No debe extrañarnos que este tema aparezca en la breve colección contra los profetas. Lo raro sería lo contrario.

6. *Dos discursos de Jeremías* (7,1-15; 34,8-22)

He reservado para el final estos dos textos, ya que se nos han transmitido en prosa y forman parte de una serie de intervenciones del profeta que plantean problemas especiales a los comentaristas del libro [84]. Mientras unos piensan que reproducen fielmente las palabras de Jeremías [85], otros los consideran reelaborados posteriormente por sus discípulos o por los autores deuteronomistas [86]. No es el momento de debatir esta compleja cuestión. Basta recordar que las dos intervenciones que trataremos (el discurso del templo y el de la manumisión de los esclavos) se basan sin lugar a duda en palabras originales del profeta.

El discurso del templo (7,1-15) [87] tuvo lugar el año 609, «al comienzo del reinado de Joaquín» (26,1) [88]. Poco antes, el rey Josías ha muerto en Meguiddo, al intentar detener al faraón Necao. La noticia debió causar profunda impresión en Jerusalén, porque Josías había sido un rey piadoso e intrépido, que llevó a cabo una profunda reforma religiosa y política. La elección de su hijo Joacaz no sirve para estabilizar la situación. A los tres meses de reinado, el faraón Necao, cuando vuelve de su expedición al Norte,

[84] Los autores no coinciden al concretar qué discursos forman parte de este bloque. Weippert estudia 7,1-15; 18,1-12; 21,1-7; 34,8-22. Nicholson 7,1-8,3; 11,1-17; 17,19-27; 25,1-11; 34,8-22; 35,1-19. Rudolph 7,1-8,3; 11,1-14; 16,1-13; 17,19-27; 18,1-12; 21,1-10; 22,1-5; 25,1-14; 34,8-22; 35,1-19.

[85] Así Weippert. Con respecto al «discurso del templo», defiende la misma postura H. Graff von Reventlow.

[86] Cf. nota 78.

[87] La bibliografía es abundante. Cf. G. Fohrer, *Jeremias Tempelwort:* BZAW 99, 190-203 (publicado anteriormente en ThZ 5 [1949] 401-417); C. D. Isbell y M. Jackson, *Rhetorical Criticism and Jeremiah VII 1-VIII 3:* VT 30 (1980) 20-26; T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood* (Londres 1970) 1-23; H. Graff von Reventlow, *Gattung und Überlieferung in der 'Tempelrede Jeremias' Jer 7 und 26:* ZAW 81 (1969) 315-352; P. F. Stone, *The Temple sermons of Jeremiah:* AJSL 50 (1933-34) 73-92; A. Vaccari, *Jeremias sermo in templo:* VD 19 (1939) 138-146 y 193-200; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches:* BZAW 132 (Berlín 1973) espec. 26-48; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25,* espec. 103-119; J. Schreiner, *Sicherheit oder Umkehr? Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias: Jer 7,1-15; 26,1-6:* BiLeb 7 (1966) 98-111.

[88] La relación entre el discurso del c. 7 y los acontecimientos narrados en el 26 la admite la mayoría de los comentaristas, aunque algunos la ponen en duda y otros discuten cuál de los dos textos está más cercano cronológicamente a los hechos.

lo depone y nombra rey a Joaquín. En medio de las tensiones e incertidumbres del momento, se plantea el problema de saber qué ofrece seguridad al pueblo. Y éste piensa que la respuesta es clara: el templo del Señor, que garantiza su presencia salvadora. Jeremías tira por tierra esta falsa confianza. Ni el templo ni la ciudad son inviolables. La salvación no consiste en «palabras engañosas» (v. 4.8), sino en el cambio de conducta. Los comentaristas que se han esforzado por detectar el núcleo originario del discurso lo encuentran básicamente en los versos 4.9a.10*.11*.12*.14*:

> «No os hagáis ilusiones con razones falsas, repitiendo: "el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor". ¿De modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso, quemáis incienso a Baal, y después entráis a presentaros ante mí y decís: "estamos salvados". ¿Creéis que es una cueva de bandidos este templo? Atención, que yo lo he visto, oráculo del Señor. Andad, id a mi templo de Siló, y mirad lo que hice con él por la maldad de Israel, mi pueblo. Pues trataré a este templo en el que depositáis vuestra confianza como traté al de Siló» [89].

A la «ortodoxia» puramente verbal opone el profeta la «ortopraxis». Una praxis que implica la exclusión de divinidades paganas, pero que se centra sobre todo en la recta relación con el prójimo, eliminando todo tipo de injusticias: robos, asesinatos, adulterios, falsos juramentos. Es una breve síntesis de los preceptos del Decálogo; aunque faltan algunos, refleja todo su espíritu.

Quienes piensan que los versos 5-7 son añadidos de los discípulos o de los deuteronomistas, deben reconocer que la reelaboración del discurso ha insistido curiosamente en el tema de la justicia social, más que en el de la idolatría: «Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones, si juzgáis rectamente los pleitos [90], si no explotáis al emigrante, al huérfano y a la viuda (no derraméis sangre inocente en este lugar) [91], si no seguís a dioses extranjeros para vuestro mal, entonces habitaré con vosotros en este lugar [92], en la tierra que di a vuestros padres desde antiguo y para siempre».

[89] Skinner, *Prophecy and Religion,* 170s, detecta el discurso original en 4.9a.10.11. 12.13a.14.15; Westermann, *Comentario al profeta Jeremías,* 57-59, en los versos 1-2. 4.9-12.14.15; Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion,* 114, en 4.9a.10a.11.12(?).14; Vogt, *Geremia,* 10-45, en 3-4.8.9.10.11.12.14; Schreiner lo reconstruye en las páginas 56s de *Jeremia 1-25,14.* Otros niegan la posibilidad de reconstruir el discurso primitivo, aunque reconocen que las ideas básicas son del profeta (Thompson, Nicholson, Bright). Reventlow cree que todo el discurso es de Jeremías, y Weippert no encuentra motivos estilísticos, lingüísticos ni de contenido en contra de la autenticidad (p. 48).

[90] Lit.: «si hacéis justicia entre un hombre y su prójimo». Esta exigencia parece más concreta que la habitual de «practicar la justicia» *(ʿśh mišpaṭ);* de aquí que la refiramos a la administración de la justicia en los tribunales.

[91] Esta oración negativa en medio de otras condicionales resulta extraña. Por otra parte, la frase reproduce lo dicho en 22,3b, de donde parece haber sido trasladada aquí automáticamente. Lo normal es que las sentencias de muerte se dictasen en el tribunal de palacio, no en el templo.

[92] Vocalizando *wešakantî ʾittekem* con bastantes autores, y Vg. TM: «entonces os haré habitar en este lugar» supone una relectura exílica; «lugar» *(maqôm)* no se refiere

La práctica de la justicia y la preocupación por los más débiles adquieren especial importancia, de acuerdo con toda la tradición profética anterior. En cualquier hipótesis que se acepte (discurso auténtico de Jeremías o discurso reelaborado posteriormente), queda claro el papel fundamental concedido por el profeta a nuestro tema. Y esto no en un discurso de pasada, sino en un momento crucial para la historia de su pueblo.

* * *

La segunda intervención de Jeremías tiene lugar con motivo de una manumisión de esclavos, aceptada inicialmente por las personas importantes de Jerusalén y revocada más tarde (Jr 34,8-22)[93]. Durante el asedio de Jerusalén, que comenzó en enero del 588, a impulsos del rey Sedecías (v. 8), se tomó esta decisión ante el Señor y se selló con un pacto. Lo firmó «todo el pueblo de Jerusalén» *(kol-hāʿam ʾašer bîrûšalaim:* v. 8), expresión bastante genérica que el verso siguiente concreta refiriéndose a «todas las autoridades *(śarîm)* y la gente que aceptó el pacto» (v. 9). El v. 19 detalla quiénes fueron estas personas: «las autoridades de Judá, las autoridades de Jerusalén, los cortesanos *(sarîsîm)*[94], los sacerdotes y el *ʿam hāʾareṣ»*[95]. Los motivos que los impulsaron a tomar tal decisión no quedan claros. Leyendo el

ya al templo, sino a la tierra prometida. Sin embargo, en el discurso de Jeremías lo que estaba en juego era el destino del templo y de la ciudad (cf. 26,6). La relectura exílica se advierte también en otros momentos, especialmente en 7,15.

[93] Un estudio muy detallado del texto, en H. Weippert, *Die Prosareden,* 86-106. Véase también M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah:* OTS 5 (1948) 63-79; M. Kessler, *The law of manumission in Jer 34:* BZ (1971) 105-108; N. P. Lemche, *The Manumission of Slaves - The Fallow Year - The Yobel Year:* VT 26 (1976) 38-59, espec. 51ss; I. Cardellini, *Die biblische «Sklaven» - Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrecht,* 312-322.

[94] El término *sarîs* se traduce generalmente como eunuco; tal es el sentido en Is 56, 3-5; Eclo 30,20, posiblemente en 2 Re 20,18 = Is 39,7; Est 1-2; Dn 1. Pero en otros textos aparecen simplemente como funcionarios o cortesanos (cf. 1 Sm 8,15; Jr 41,16; 1 Re 22,9; 2 Re 8,6; 9,32; 24,12.15; 23,11; 25,19). «La palabra está tomada del asirio: transcripción de *ša-rêši,* «el que va en cabeza», simplemente un dignatario, un cortesano que va delante del rey, uno de los hombres de confianza. Para ciertas misiones, como la vigilancia del harén o de los hijos del rey, se escogía a eunucos, y la palabra vino a tomar este sentido, atestiguado en muchos textos cuneiformes. Este desarrollo semántico explica igualmente los diversos usos que reviste en la Biblia. La palabra pasó al egipcio tardío, en la forma de *srs,* para designar los funcionarios persas» (R. de Vaux, *Instituciones del AT,* 177).

[95] La expresión *ʿam hāʾareṣ* plantea grandes problemas, ya que su sentido fue evolucionando con el paso del tiempo. Omitir *hāʾareṣ* (con LXX), como hacen Giesebrecht y Nötscher resulta inadecuado. Thompson cree que se trata de «ciudadanos corrientes» (comentando 1,18). Pero no debería ser tan «corriente» el poseer esclavos. Más bien hay que inclinarse por «ciudadanos con plenos derechos» (Würthwein, Rudolph, Weiser) o, lo que es lo mismo, «gente con tierras» (Bright, que en 1,18 considera la expresión «término técnico para referirse a los terratenientes importantes»). Como indica Wildberger a propósito de Is 5,8-10, sólo quienes poseían tierras tenían plenos derechos. En este contexto no nos interesa la evolución posterior de la fórmula; cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT,* 112-114 y la abundante bibliografía que cita en las pp. 657s; también A. R. Hulst, art. *ʿam/gôj,* en THAT II, 290-325, espec. 299s, con obras más recientes.

texto tenemos la impresión de que eran básicamente religiosos, con ánimo de agradar al Señor y conseguir su ayuda en un momento tan difícil (Weiser, Bright, Kessler, Weippert). Es posible que hubiese también otros motivos nada espirituales: la dificultad de mantener a los esclavos en aquellas circunstancias (Duhm, Volz), o el deseo de reforzar las tropas de defensa (Rudolph, Lemche).

En cualquier caso, llegan al acuerdo de proclamar una «amnistía» *(d^{e}rôr)*. Este término, procedente del neoasirio *durarum,* designa la práctica real de conceder por decreto, al comienzo del reinado o en circunstancias especiales, una liberación de esclavos y una remisión de deudas. Este sentido es muy adecuado a nuestro texto y a Is 61,1ss. No es tan claro, en cambio, la relación entre la «amnistía» de Sedecías y Lv 25,10: «Santificaréis el año cincuenta y promulgaréis manumisión *(d^{e}rôr)* en el país para todos sus moradores». En caso de que el rey y las autoridades se moviesen por el deseo de cumplir la voluntad de Dios, ésta habría que buscarla expresada en Dt 15,1.12. Aquí no se emplea el término *d^{e}rôr,* pero la ley coincide en muchos puntos fundamentales con lo que afirma Jeremías en su discurso:

> «Cada siete años (...). Si se te vende tu hermano, hebreo o hebrea, te servirá seis años, y al séptimo lo dejarás ir libre» (Dt 15,1.12).
>
> «Así dice el Señor, Dios de Israel: Yo pacté con vuestros padres cuando los saqué de Egipto, de la esclavitud, diciendo: Al cabo de cada siete años, todos dejaréis libre a vuestro hermano hebreo que se te haya vendido; te servirá seis años y lo dejarás ir libre» (Jr 34, 13-14).

Debaten los comentaristas si la referencia tan explícita a la ley del Deuteronomio es original de Jeremías o fue añadida más tarde por los deuteronomistas. Rudolph se inclina por lo segundo, y cree que la conducta del rey no estuvo motivada por el cumplimiento de dicha norma [96]. Otros, en cambio, consideran que el v. 14 pertenece al discurso original (Weippert, Cardellini, etc.). De hecho, los versos siguientes refuerzan esta idea; en 15 y 17 se habla de la proclamación del indulto no como de una buena ocurrencia, sino como de algo que Dios exige.

Los problemas son tan complejos que no permiten afirmaciones tajantes. Pero sí algunas sugerencias. La primera, que en momentos difíciles para el país las autoridades no se refugian ya en «palabras engañosas» y una falsa confianza en el templo (Jr 7,1-14); consideran más útil una respuesta adecuada a la voluntad de Dios, liberando a los esclavos. Es como si la predicación social del Deuteronomio y de Jeremías hubiese surtido efecto. La se-

[96] Según Rudolph, el cumplimiento de la ley sólo habría servido para liberar a los que llevasen más de seis años de trabajo, mientras el texto del v. 9 sugiere que se trata de todos los esclavos, independientemente de los años de servicio. El argumento parece serio. Pero pierde fuerza si pensamos que la mayoría de los esclavos habría superado ese número de años, al no haberse puesto en práctica la ley durante mucho tiempo. Por otra parte, parece difícil que al rey y al pueblo se les ocurriese adoptar esta conducta si no era a impulsos de una exigencia divina, como la contenida en Dt 15,12.

gunda, que resulta muy difícil mantener una conducta ética; si las autoridades se hubiesen comprometido a unas prácticas menos exigentes (actos de culto, ofrendas, etc.), quizá las habrían mantenido. Pero la práctica de la justicia implica unas pérdidas materiales para los poderosos, renunciar a la ventaja de tener esclavos. Por eso, cuando el ejército babilonio se retira provisionalmente (v. 21b), revocan su decisión y rompen el pacto. Por último, el texto refleja la doble vertiente del pecado de injusticia, en relación con Dios y con el prójimo. Con respecto al primero, esta acción concreta significa anular un compromiso contraído en su presencia, equivale a profanar su nombre (16a). Con respecto al segundo, equivale a destruir las rectas relaciones: el prójimo, que es ante todo un «hermano» (9b.14), pierde su condición de tal para convertirse en «esclavo».

Al mismo tiempo, este episodio refleja la insuficiencia de la ley y su debilidad ante el egoísmo humano. Cuando se acepta el fenómeno de la esclavitud, no cabe más remedio que intentar ponerle límites mediante normas humanitarias y exigir su cumplimiento. Es lo que hacen desde antiguo las leyes del Exodo (21,2-6.26-27), actualizadas por las del Deuteronomio (15, 12-18; 23,16-17) y las del Código de Santidad (Lv 25,39-55). En esta línea se orienta el discurso de Jeremías. Pero cabe preguntarse si esto sirve para algo. Problemas tan graves como la esclavitud no son para «suavizarlos», sino para «eliminarlos». La humanidad tardará siglos en adquirir esta conciencia. Pero no olvidemos que antes de Jeremías hubo un profeta, Amós, que defendió esta idea. Por otra parte, mientras Amós se planteó el problema de la esclavitud a nivel absoluto, prescindiendo de la raza del esclavizado, Jeremías sólo trata aquí el caso del esclavo «hebreo». Sin duda, le preocupa el destino de esta gente; pero, más aún, el respeto a la voluntad de Dios consignada en una ley. Amós, prescindiendo de la ley, superándola, capta su espíritu y plantea una exigencia más radical.

III. VISION DE CONJUNTO

Al releer el análisis de los textos, tengo la impresión de que este capítulo es de los más áridos y que exigen mayor esfuerzo al lector. Jeremías no nos deslumbra con descripciones trágicas y realistas de las injusticias de su tiempo (salvo en casos como 5,25-28 o el oráculo contra Joaquín). Sin embargo, el estudio minucioso de los textos, las alusiones que ocultan, el papel que desempeñan dentro de cada bloque, demuestran que el profeta y los redactores del libro estaban profundamente preocupados por el tema de la justicia.

Jeremías ve la sociedad de su tiempo con gran pesimismo. El lamento de 9,1-8 expresa su deseo de alejarse de un pueblo donde la convivencia resulta imposible, porque nadie puede fiarse del prójimo y la mentira lo invade todo, provocando las más diversas injusticias e incluso amenazando la propia vida. Este veredicto de corrupción general coincide con el que se advierte en los dos exámenes de Jerusalén (5,1-6,30): todos, pequeños y grandes, están obsesionados con la ganancia, han convertido a la capital en una ciudad «donde domina la opresión, brota la maldad como agua de un

pozo, violencias y crímenes se escuchan en ella» (6,6-7). Robos, asesinatos, adulterios, falsos testimonios caracterizan a su época (7,1-14).

Pero estas apreciaciones globales no deben hacernos perder de vista que la injusticia tiene dos caras: cuando existe opresión, uno es el que oprime y otro el oprimido; en el robo, uno roba, otro es robado; unos mienten y otros son condenados por falsos testimonios; unos asesinan y otros mueren. Jeremías es también consciente de esto. Por eso, en muchas ocasiones se muestra más explícito y diferencia entre ambos grupos.

Por una parte están las víctimas: personas inocentes, que mueren a manos de criminales (2,34), sin que los monarcas pongan remedio (22,3); pobre gente despojada de todo (5,25-28); emigrantes, huérfanos y viudas oprimidos, sin nadie que defienda sus derechos (7,6; 22,3); esclavos sometidos al vaivén de las decisiones arbitrarias de sus dueños (34,8-22); obreros que deben trabajar de balde por voluntad de un rey injusto (22,13).

En el extremo opuesto se encuentran los poderosos. Entre ellos, por vez primera y de forma radical, se acusa a los monarcas. El caso de Joaquín (22,13-19) es el más llamativo; pero toda la colección sobre la monarquía está redactada desde el punto de vista de la justicia. Lo que en profetas anteriores aparecía como responsabilidad de autoridades y jueces, aparece aquí como responsabilidad suprema del rey. Junto a él, son muchos los responsables de la opresión. Esas personas importantes (*g^e^dolîm*), que medran (*gdlw*) a base de robos y de tergiversar la administración de la justicia (5, 25-28). Dentro de ellas ocupan un puesto de relieve los dignatarios reales: los *śarîm* (34,10.19), los ministros (22,2), los oficiales (*sarîsîm:* 34,19). Pero es curioso que éstos aparecen en textos de reelaboración posterior. A Jeremías no le gusta mencionar a grupos concretos; nunca habla de «jefes» (*ro'šîm*), «príncipes» (*q^e^ṣînîm*), ni jueces (*šopṭîm*). Prefiere usar términos más genéricos, que definan a los culpables desde el punto de vista moral: «malvados» (*rašaʿ:* 5,26; 23,19; *m^e^reʿîm:* 23,14), «rebeldes» (*bogdîm:* 9,1). Sólo dos grupos le preocupan de forma especial: sacerdotes y profetas. Con sus mentiras y enseñanzas, son quienes más contribuyen a la corrupción ética del país (cf. 8,4-9,25 y la colección sobre los profetas).

El mensaje social de Jeremías está enmarcado en el contexto de la conversión. «Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones» (7,5), aun suponiendo que sea una frase añadida por autores posteriores al discurso del templo, resume muy bien la intención del profeta. Todo el bloque sobre «mentiras y verdades» (8,4-9,25) pretende desenmascarar los engaños de sacerdotes y profetas para que el pueblo consiga ese recto conocimiento del Dios que «establece en la tierra la lealtad, el derecho y la justicia, y se complace en ellas» (9,23). La exhortación a la casa real de Judá (21,11-12), reelaborada y ampliada en el discurso posterior (22,1-5), está marcada por el mismo espíritu.

Sin embargo, igual que ocurre en otros profetas, el tema de la injusticia sirve también para justificar el castigo inevitable. Incluso podemos decir que este matiz es el que predomina. Las importantes y frecuentes alusiones de los capítulos 4-5 motivan la invasión del Norte. Las referencias a la corrupción general en 8,4-9,25 van alternando con las elegías por el destino

de Judá y Jerusalén, por «la herida incurable de mi pueblo», y terminan constatando que también Israel «es incircunciso de corazón» (9,25). La colección contra los reyes deja claro, en su redacción final, que la injusticia es la causa de la desaparición de la monarquía. Y en los sacerdotes y profetas parece detectar Jeremías una incapacidad absoluta de convertirse.

Este doble aspecto no debe extrañarnos. Jeremías sabe, aunque no lo diga de forma tan expresa como Ezequiel, que «Dios no quiere la muerte del pecador». El ideal es que cambie de conducta. Pero, cuando esto no ocurre, es natural el paso al otro punto de vista.

¿No hay remedio entonces para la injusticia social? La respuesta es difícil, porque se discute mucho la autenticidad de los oráculos referentes a este tema.

Dentro de la colección sobre la monarquía, los dos oráculos finales ofrecen una solución positiva. El primero (23,4) afirma que Dios dará al pueblo «pastores que las pastoreen (a las ovejas); no temerán, ni se espantarán, ni se perderán». En el trasfondo de 23,1-2 (con los que está muy relacionado) se anuncia una etapa de salvación, con gobernantes buenos y responsables. Aunque no se diga, la justicia queda garantizada.

El segundo oráculo es más explícito (23,5-6):

> «Mirad que llegan días, oráculo del Señor,
> en que daré a David un vástago justo.
> Reinará como rey prudente
> e impondrá el derecho y la justicia en el país.
> En sus días se salvará Judá, Israel vivirá en paz,
> y le darán por nombre: "Señor, justicia nuestra"».

Ya indicamos más arriba que la autenticidad del oráculo se discute mucho. Sin embargo, teniendo en cuenta que reaparece en 33,14-16 (aunque con cambios significativos) [97], es bastante probable que tengamos aquí palabras originales del profeta, modificadas en el capítulo 33 por sus discípulos o autores posteriores. En este caso, Jeremías esperó con claridad el triunfo de la justicia y del derecho. Como obra de Dios, y a través de la actuación de un rey davídico. La mentalidad es parecida a la que refleja Is 1,21-26: la sociedad justa depende de que existan buenos gobernantes. Pero, mientras Isaías promete «jueces y consejeros como los de antaño», Jeremías se centra en esa figura a la que concede (y con razón) tanta importancia: el rey.

Finalmente, la promesa de la nueva alianza (31,31-34) [98], sin mencionar

[97] Cf. L. Alonso Schökel/V. Collado/J. L. Sicre, *Jeremías 30-33:* «Cuadernos Bíblicos» 3 (1979) 1-30, espec. 27s.

[98] Entre la abundante bibliografía, véase J. Bright, *An Exercise in Hermeneutics: Jeremiah 31,31-34:* Int 20 (1966) 188-210; J. M. Caballero Cuesta, *El nuevo pacto con Israel (Jer 31,31-34):* Burg 1 (1960) 3-46; B. Chiesa, *La «Nuova Alleanza» (Ger 31, 31-34):* BibOr 15 (1973) 173-184; J. Coppens, *La nouvelle alliance en Jér 31,31-34:* CBQ 25 (1963) 12-21 (resumen castellano en SelTeol 5 [1966] 53-55); V. Devescovi, *Annotazioni sulla dottrina di Geremia circa la nuova alleanza:* RBibIt 8 (1960) 108-128; J. Mejía, *La problematique de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans Jérémie XXXI, 31-34 et quelques autres textes:* VTS XXXII (1981) 263-277; C. Mielgo, *Jer*

en ningún momento el tema de la justicia, significa la base más segura para una sociedad justa:

> «Mirad que llegan días, oráculo del Señor,
> en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá:
> no será como la alianza que hice con sus padres
> cuando los agarré de la mano para sacarlos de Egipto,
> la alianza que ellos quebrantaron aunque yo era su señor;
> así será la alianza que haré con Israel
> en aquel tiempo futuro, oráculo del Señor:
> Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en su corazón,
> yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo;
> ya no tendrán que enseñarse unos a otros, mutuamente,
> diciendo: "Tienes que conocer al Señor",
> porque todos, pequeños y grandes, me conocerán
> —oráculo del Señor—,
> pues yo perdono sus culpas y olvido su pecado».

Dos temas son capitales para el argumento de la justicia en Jeremías: la «ley» y el «conocimiento de Dios». Ya hemos visto que *torâ* lo usa el profeta en relación con los sacerdotes, mostrando gran recelo ante esa ley o enseñanza (2,8; 8,8; 18,18). Los numerosos casos en que se hace referencia a la «ley de Dios» (cf. nota 37) no parecen textos originales de Jeremías. Esto podría ser un indicio de inautenticidad del pasaje que comentamos. Sin embargo, el autor de este oráculo ha captado algo esencial en la predicación del profeta. Jeremías, sin hablar de la ley de Dios, alude claramente a sus preceptos, no sólo a los del Decálogo (7,9), sino también a normas como la de Dt 15,12 en su discurso sobre la manumisión del templo. En el fondo, si la sociedad ha caído en la corrupción y la injusticia es porque ha olvidado la voluntad de Dios, no escucha su voz, se muestra terco ante sus preceptos. En el momento en que esta ley no quede fuera del hombre, sino dentro de su pecho, escrita en su corazón, como algo connatural, será imposible ese acumularse de robos, asesinatos, adulterios, perjurios, opresiones. Es lo que indica la última parte del oráculo, al hablar del conocimiento de Dios. Ya hemos visto la relación esencial de este tema con la práctica de la justicia. Yahvé no es un Dios que se mantenga al margen de la ética. Conocerlo adecuadamente significa saber que él es «quien establece en la tierra la lealtad, el derecho y la justicia y se complace en ellas» (9,23). Josías conoció a Dios porque «practicó la justicia y el derecho, hizo justicia a pobres e indigentes» (22,15-16). Y esto, en adelante, no será privilegio de un buen rey, sino conducta habitual de todos los habitantes, «pequeños y grandes». Aunque el término para referirse a los pequeños (*qaṭôn*) no es el mismo empleado en 5,4 (*dal*), la relación entre ambos pasajes parece clara. En aquella inspección de Jerusalén se constataba que nadie, pequeño ni grande, respondía fielmente al Señor, convirtiendo a Jerusalén en una ciudad «don-

31,31-34 Vocabulario y estilo: EstAgust 4 (1969) 3-14; H. Weippert, *Das Wort vom Neuen Bund in Jeremia XXXI, 31-34:* VT 29 (1979) 336-351.

de domina la opresión». En el futuro, todos, pequeños y grandes, conocerán a Dios de forma espontánea, sin necesidad de enseñanzas ni exhortaciones.

En consecuecia, 31,31-34 se halla muy relacionado con el tema de la justicia y nos abre a un futuro esperanzador. No podemos asegurar que este oráculo sea del profeta. De los tres que hemos mencionado, sólo el segundo (23,5-6) podemos atribuirlo a él con bastante probabilidad. Pero es suficiente para ver que Jeremías mantuvo la ilusión a pesar de todos los conflictos de su época. Los autores posteriores que añadieron 23,4 y 31,31-34 (en el supuesto de que no sean auténticos) se mantuvieron fieles al pensamiento del maestro, limitándose a completarlo. Porque en los tres casos hay algo que resulta claro: la superación de la injusticia es obra de Dios, que suscita pastores buenos, que suscita una vástago junto a David, que escribe la ley en los corazones del pueblo.

¿Dónde están las raíces de la injusticia para Jeremías? El análisis anterior nos lleva a tres puntos capitales, que podemos tratar brevemente: *a)* El desconocimiento de Dios, que convierte a Israel en un pueblo «necio e insensato» (5,21); pretende apaciguar a su Señor con inciensos, aromas, holocaustos y sacrificios (6,20), olvidando que para él es más importante la obediencia a su voz que estas ofrendas (7,21-28); se fía de «palabras engañosas» y tradiciones piadosas en vez de mejorar su conducta (7,1-14). Jeremías, igual que los profetas anteriores, piensa que una mala teología es la mejor «teología de la opresión»; *b)* En la corrupción del individuo, que vuelve al pueblo «duro y rebelde de corazón» (5,23); esta corrupción se manifiesta sobre todo en la codicia, fuente capital de injusticias sociales [99]; todos, pequeños y grandes, van tras la ganancia (6,13a; 8,10), especialmente los poderosos (5,25-28), y a la cabeza el rey Joaquín, «que no tiene ojos y corazón más que para la ganancia» (22,17); *c)* En las instituciones. Jeremías no cree que todo se solucione con una conversión del corazón. Es preciso que las instituciones responsables funcionen adecuadamente. La colección dirigida a la casa real lo demuestra, poniendo en entredicho a la autoridad suprema. Junto a los monarcas, sacerdotes y profetas aparecen también como los mayores responsables.

La predicación social de Jeremías se basa en pilares muy distintos, y resulta imposible circunscribirlo a una sola tradición de Israel. La legislación ocupa un puesto de relieve, sobre todo el Decálogo [100], cosa nada extraña si tenemos presente la reforma deuteronómica llevada a cabo durante su vida. También el mundo sapiencial ocupa un puesto relevante en su predicación [101]; lo hemos advertido especialmente en 8,4-9,25 y podemos añadir otro dato muy significativo: la forma en que habla del rico en 17,11:

[99] Cf. sobre el tema, J. L. Sicre, *Los dioses olvidados,* 140-148.

[100] Cf. E. Smith, *The Decalogue in the Preaching of Jeremias:* CBQ 4 (1942) 197-209. El autor considera que el Decálogo es un factor esencial en la predicación del profeta. Encuentra alusiones a todos los mandamientos, a excepción del cuarto y del noveno.

[101] Cf. E. Hernando, *Profetas y sabios. Contactos del profeta Jeremías y sus discípulos con los sabios:* LuVit 19 (1970) 3-24; T. Hobbs, *Some proverbial reflections in the book of Jeremiah:* ZAW 91 (1979) 62-72.

«Perdiz que empolla huevos que no puso
es quien amasa riquezas injustas:
a la mitad de la vida lo abandonan,
y él termina hecho un necio».

Ante algo tan hiriente como las riquezas conseguidas con injusticia, el profeta no reacciona en este caso con la energía que lo hace en 5,25-28. Se limita a constatar la necedad de esta conducta. Estas posturas tan contrastadas no deben extrañarnos. También Jesús, que arremete duramente contra el rico egoísta de la parábola (Lc 16,19ss), se limita en otro caso a subrayar la estupidez de un personaje parecido (Lc 12,16-21).

La tradición profética también influyó en Jeremías. No sólo a través de Oseas, cosa aceptada [102], que le aportó sobre todo la relación entre «conocimiento de Dios» y «justicia». También el mensaje de Amós ofrece puntos de contacto, como ha demostrado Berridge, quizá exagerando algunos datos [103]. A lo largo del análisis han surgido relaciones con Isaías y Sofonías.

Esto no resta originalidad al profeta. Dos hechos sobre todo llaman la atención. Su interés por los juicios globales, más que por las denuncias concretas (aunque también las incluye y con palabras enérgicas); esto lo relaciona bastante con Miq 6-7, a pesar de las notables diferencias entre ambos. En segundo lugar, el interés que concede a la monarquía en relación con el tema. Esto solo basta para considerar a Jeremías como uno de los profetas que más han contribuido a la lucha por la justicia.

[102] El estudio básico es el de K. Goss, *Hoseas Einfluss auf Jeremias Anschauungen:* Neue Kirchl. Zeit. 42 (1931) 241-256 y 327-343.

[103] J. M. Berridge, *Jeremia und die Prophetie des Amos:* TZ 35 (1979) 321-341.

CAPITULO IX

EZEQUIEL

Siempre es difícil en los libros proféticos distinguir entre las afirmaciones del autor principal y las de los discípulos o la escuela que completó la formación del libro. Esta dificultad aumenta en el caso de Ezequiel hasta grados inimaginables. Los últimos estudios, más que solucionar el problema, van creando un abismo infranqueable entre posturas antagónicas [1]. Mientras unos trazan una imagen de Ezequiel todavía bastante clara, con un mensaje importante [2], otros la reducen «hasta hacerla desaparecer casi por completo en la noche de la historia» [3].

En el primer caso, tenemos ante nosotros un profeta con cierta preocupación social; en el segundo, todos los textos sobre el tema de la injusticia proceden de estratos posteriores. Es imposible resolver el problema, y cada cual optará según sus criterios. Quizá debamos contentarnos con descubrir aquí un testimonio exílico/posexílico del interés por la justicia social, como continuación de la obra de los profetas anteriores. Por otra parte, esta continuidad de la tradición es más importante que la atribución de un texto a un personaje concreto. Dada la incertidumbre reinante, omito en este caso todo tipo de problemas introductorios, que poco ayudarían a profundizar en el tema. Personalmente, me inclino a aceptar los datos del libro, que sitúan la actividad profética de Ezequiel entre los años 592-571; es la opinión de numerosos comentaristas recientes [4]. En cuanto al lugar donde actuó, también considero más sensato seguir los datos del libro, que lo sitúan en Babilonia [5].

[1] Sobre la historia de la investigación, véase G. Fohrer, *Das Symptomatische der Ezechiel-Forschung:* TLZ 83 (1958) 241-250; R. Gordis, *The Book of Ezekiel in Contemporary Criticism:* JewRev 4 (1946) 57-77; W. A. Irwin, *Ezekiel Research since 1943:* VT 3 (1953) 54-66; C. Kuhl, *Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung:* TRu 5 (1933) 92-118; íd., *Neuere Hesekiel-Literatur:* TRu 20 (1952) 1-26; íd., *Zum Stand der Hesekiel-Forschung:* TRu 24 (1957s) 1-53; H. H. Rowley, *The Book of Ezekiel in Modern Study:* BJRL 36 (1953s) 146-190 (= *Men of God,* 169-210). Informan también H. Simian, *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels:* FzB 14 (Würzburgo 1974) 18-58, y J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch,* 7-13.

[2] Por ejemplo, F. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches,* espec. 510ss.

[3] J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch,* 287. Las palabras entre comillas reflejan su postura; para él, lo importante no es el profeta, del que no sabemos nada, sino el autor del libro.

[4] Por citar sólo a los posteriores a 1950, recuerdo los nombres de Lods, Howie, Fohrer, Eichrodt, Rowley, Gelin, Wevers, Zimmerli, Testa, Lang.

[5] Sobre otras posturas, véase Alonso/Sicre, *Profetas* II, 669s.

I. ANALISIS DE LOS TEXTOS

Los pasajes más importantes sobre la justicia social se encuentran en los capítulos 18, 22 y 34. Sin embargo, en otros momentos encontramos alusiones que no conviene pasar por alto. Comenzaremos por detectarlas antes de analizar los textos capitales.

La vocación (1,1-3,15) hace ver a Ezequiel que deberá transmitir a su pueblo un mensaje duro y desagradable, pero no concreta el contenido de esa misión. Este se insinúa claramente en los capítulos 4-7. Aunque no podemos datarlos con seguridad, es probable que recojan la primera predicación del profeta. En 4-5 tenemos tres acciones simbólicas con su interpretación: el asedio (4,1-2), el hambre (4,9a.10-11), la muerte y deportación (5,1-2). Frente al optimismo de los deportados, que esperan su pronta repatriación, Ezequiel anuncia la catástrofe definitiva de Jerusalén. Y no sólo la capital se verá afectada; también los montes de Israel sufrirán las consecuencias (c. 6). Recogiendo el famoso tema del «día del Señor», proclama a toda la tierra prometida la llegada del fin (c. 7).

¿Por qué este mensaje de condenación? Si nos limitamos al posible texto original[6], los motivos no quedan claros. Se habla en líneas generales de «rebelión contra las leyes y mandatos del Señor» (5,6), de «abominaciones» (5,9), ídolos (6,4), insolencia y maldad (7,10s). El tema social sólo aparece en un verso (7,23):

> «porque el país está lleno de decretos criminales[7]
> y la ciudad está llena de violencia».

Es probable que el verso no proceda de Ezequiel, o que fuese añadido por él después de la catástrofe del 587, ya que 7,21-24 parece presuponerla. En cualquier caso, anuncia un tema importante en futuros oráculos: el de la sangre *(damîm)*. Si la traducción exacta es «decretos criminales» o algo semejante, habría que referirla a las injusticias en los tribunales (Kraetzschmar), que, en ocasiones, podían implicar la pena de muerte (recuérdese el caso de Nabot). Fohrer refiere la frase, de manera más vaga, a los pecados sociales y políticos. Quienes omiten la palabra *mîšpaṭ* dejan una simple referencia al derramamiento de sangre en el país. Es difícil saber, en este caso, qué denuncia el autor: ¿injusticias sangrientas cometidas por intereses económicos?, ¿abundancia de muertes a causa de la funesta política de los

[6] Según Zimmerli, lo original en el c. 6 serían los versos 2-5.7b.11-13a. En el c. 7 es más difícil indicarlo; puede verse la reconstrucción de Zimmerli en BK XIII/1, 174.

[7] La expresión *mišpaṭ damîm* resulta extraña. Zimmerli casi parafrasea al traducir «pleitos referentes a delitos de sangre» (Rechtshändel, in denen es um Blutschuld geht). En este caso, la culpa no recaería en la administración de la justicia; los tribunales se limitan a recibir numerosos litigios relacionados con crímenes. La traducción de Cooke resulta oscura: «The land is full of a sentence for bloodshed». Muchos autores prefieren omitir *mišpaṭ* de acuerdo con LXX (Siegfried, Beer, Heinisch, Fohrer, Alonso Schökel, Elliger). Otros cambian en *mišpak damîm,* «derramiento de sangre» (Graetz, Eichrodt).

últimos reyes? Es preferible no concretar demasiado esta frase tan genérica. La afirmación sobre lo que ocurre en el país va acompañada de otra sobre la situación en la capital: «está llena de violencia», como decía Amós de Samaría (Am 3,10) y Jeremías de Jerusalén (Jr 6,7).

Ambos temas (injusticia del país, injusticia en la capital) reaparecen en el bloque siguiente, la gran visión sobre la gloria de Dios que abandona el templo (c. 8-11) [8]. La mano del Señor viene sobre el profeta, el Espíritu lo traslada en éxtasis a Jerusalén y un personaje misterioso le hace conocer los distintos pecados que se cometen en la capital, relacionados exclusivamente con la idolatría (estatua rival, grabados de animales, culto a Tammuz, culto al sol). En este contexto encontramos una acusación muy parecida a la de 7,23:

> «Le parecen poco a la casa de Judá las abominaciones que aquí cometen, y colman el país de violencia, indignándome más y más» (8,17).

La denuncia social parece extraña en el contexto de idolatría. Por eso algunos autores consideran este verso añadido (Gunkel, Fohrer, Garscha, Elliger). Otros optan por dar a *ḥamas* en este caso un sentido distinto al de violencia bruta. Cooke lo refiere «al daño hecho al mismo Yahvé» [9] y Kraetzschmar lo relaciona con lo siguiente, afirmando que *ḥamas* designa aquí el peor de todos los cultos idolátricos, el de los sacrificios realizados en cualquier parte del país, en contra de lo prescrito por el Deuteronomio [10]. Sin embargo, es frecuente que los textos de Ez y su escuela relacionen estos dos temas, idolatría e injusticias. Considero preferible mantener el sentido habitual de *ḥamas* («violencia»), como un pecado de orden distinto, que agota la paciencia de Dios, y anticipa lo que dirá el capítulo 9. Efectivamente, después de la acusación (c. 8) encontramos la sentencia y su ejecución (c. 9). Mientras un hombre vestido de lino marca en la frente a quienes deben salvarse, otros seis recorren la ciudad detrás de él, hiriendo sin compasión y sin piedad. El contexto no se presta a nuevas acusaciones. Sin embargo, 9,9 incluye otra, motivada por la intercesión del profeta:

> «Grande, muy grande, es el delito de la casa de Israel (y de Judá) [11]; el país está lleno de crímenes y la ciudad colmada de perversión» [12].

[8] Sobre la posible reconstrucción del texto original véase el comentario de Zimmerli y E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel:* «Analecta Biblica» 95 (Roma 1981), 38-62. Prescindiendo de glosas y añadidos menores, la mayor parte del c. 11 se considera inserción posterior (vv. 1-21), que rompe la continuidad de la visión. En contra de este punto de vista, cf. M. Greenberg, *The Vision of Jerusalem in Ezekiel 8-11: A Holistic Interpretation,* en *The Divine Helmsman,* Homenaje a L. H. Silberman (1980) 143-164.

[9] ICC, 100.

[10] *Das Buch Ezechiel,* 96.

[11] La referencia a Judá es considerada glosa por algunos autores (Kraetzschmar, Fohrer, etc.). Cooke se opone a ello.

[12] *muṭṭâ* sólo se usa en este caso. Los LXX ofrecen una versión doble: «colmada de injusticia y de impureza». Vg: «Civitas repleta est aversione». El sentido del término

De nuevo resulta difícil concretar a qué se refiere el profeta. Según Cooke, a los asesinatos por decreto y a los sacrificios de niños. Según Kraetzschmar, *damîm* no debemos interpretarlo literalmente como «derramamiento de sangre», sino en sentido metafórico, como «opresión de los inocentes en los tribunales; especialmente la calumnia y el falso testimonio ante el juez se designa como derramar sangre *(špk dm)* en 22,9.12s.27; Lv 19,16; Is 59,3ss; Sal 94,21; Prov 1,12ss» [13]. Lo más probable es que el autor piense en ambos sentidos, literal y metafórico. Pero lo importante es la aparición del tema de la injusticia en estos capítulos. En 8,17 aparecía después de los cuatro grandes pecados de idolatría. En 9,9 como única causa que se aduce para no perdonar a la ciudad.

Dentro de los capítulos 8-11 ha quedado inserto un bloque sin relación originaria con la visión (11,1-21). Quizá porque la primera parte (11,1-13) tiene lugar en la puerta oriental del templo, el redactor lo incluyó en este sitio. Se trata de una acusación dirigida contra veinticinco hombres, «que en esta ciudad maquinan maldades y planean crímenes» (v. 2). En parte, coincide literalmente con lo que dice Miqueas de los latifundistas (2,1), pero el v. 6 parece orientarse en una línea distinta: «Habéis multiplicado vuestras víctimas en esta ciudad, habéis llenado de víctimas sus calles». El texto es más complejo de lo que parece a primera vista. Los comentaristas están de acuerdo en que estos veinticinco hombres representan la élite jerosolimitana dspués de la primera deportación (598), pero no queda claro en qué consiste su crimen. Según Cooke, en asesinar a sus enemigos políticos. Otros los hacen responsables de la deportación. Kraetzschmar cree que «víctimas» *(ḥll)* no se refiere a los muertos del 597, sino a los pobres oprimidos en los tribunales. También Fohrer piensa que las «víctimas» son las personas más débiles de Jerusalén, robadas y explotadas por los nuevos ricos de la capital. Frente a estas posturas, que ven en el texto la denuncia de los poderosos, Zimmerli piensa que el v. 6 no contiene una acusación, sino una amenaza, aduciendo que Ez nunca usa *ḥll* para referirse a los muertos por la justicia, sino a los caídos en la guerra. El sentido de 11,1-13 sería el siguiente: los notables creen asegurar su existencia dentro de Jerusalén, y el profeta les indica que, en vez de reconstruir la ciudad (como ellos piensan), la están llenando de gente destinada a la muerte, no a la vida. Ante esta diversidad de opiniones se comprende el escepticismo de Garscha: «El oráculo 11,1-13 no se puede interpretar con seguridad (...). Del texto no puede deducirse una interpretación real de este pasaje» [14].

El c. 12 vuelve a ponernos en contacto con dos acciones simbólicas que anuncian el trágico destino de Jerusalén y de sus habitantes. La primera no aduce ningún motivo que justifique el castigo. La segunda (12,17-20) sí menciona, y como único argumento, la injusticia: «devastarán y despoblarán el país por la violencia de sus habitantes» (v. 19). Es el mismo veredicto de 7,23 y 8,17.

parece relacionado con «pervertir la justicia» *(nṭh mišpaṭ:* Ez 23,6; 1 Sm 8,3); así el Targum, Cooke, Zimmerli, etc.

[13] *Das Buch Ezechiel,* 103. Igual H. Christ, *Blutvergiessen im AT,* 54.

[14] *Studien,* 258s.

El capítulo 13, que denuncia a los falsos profetas, profetisas y brujas, contiene poco de interés sobre el tema. En parte es comprensible. El gran problema de la época no es el de la injusticia social, sino el de las decisiones políticas erróneas, que pueden llevar a la ruina. Por eso, la mayor responsabilidad de los falsos profetas no radica en colaborar a la injusticia de los ricos (como denunciaba Miqueas), sino en alentar falsas esperanzas en el pueblo, anunciando paz cuando no hay paz. En esta línea, de acuerdo con la época, se orientó básicamente Jeremías. Ya vimos que él no descartó la colaboración de los falsos profetas en las injusticias. Tampoco lo hará el Libro de Ezequiel, pero no en este contexto, sino más adelante (22,23-31). Dentro del capítulo 13 sólo merece mención especial el pecado de las falsas profetisas y brujas [15].

«Me profanáis ante mi pueblo por un puñado de cebada y un mendrugo de pan, destinando a la muerte al que no tenía que morir, y a la vida al que no tenía que vivir; embaucáis a mi pueblo, que hace caso de vuestros embustes» (v. 19).

Poco después se recoge el tema, con expresiones más suaves:

«Porque habéis afligido [16] con embustes al justo,
sin que yo lo afligiera,
porque habéis dado apoyo al malvado,
para que no se convirtiera de su mala conducta
y pudiera conservar la vida» (v. 22).

Son secundarios los complejos métodos utilizados por estas mujeres y descritos en el v. 18. Lo importante es que todo ese ritual va acompañado de la invocación del nombre del Señor (tal sería el sentido de la expresión «me profanáis ante mi pueblo», según Eichrodt), para refrendar una decisión de vida o muerte. En circunstancias tan graves, sólo la voluntad de Dios, expresada en su ley, debería condicionar a las profetisas. Pero son iguales que sus congéneres denunciados por Miqueas: actúan «por un puñado de cebada y un mendrugo de pan». Estas palabras resultan desconcertantes. Nos sitúan ante un grupo con poder de vida y muerte, pero que no pertenece a la clase alta de la sociedad; al contrario, lo mueve el mero instinto de supervivencia, y la paga que recibe no puede ser más mezquina. Pero esta consideración no anula la realidad de los hechos ni el gran influjo que ejercen en determinados sectores.

[15] Cf. J. A. Selbie, *Ez 13,18-21:* ET 15 (1913) 75; W. H. Brownlee, *Exorcising the souls from Ezekiel 13,17-23:* JBL 69 (1950) 367-373; H. W. Saggs, *«External Souls» in the OT:* JSS 19 (1974) 1-12.

[16] El hifil de *k'b* sólo se emplea en este caso (en nifal significa «estar acobardado»). Es probable que se emplease el mismo verbo para describir la acción de las brujas y la de Dios; por eso la mayoría se inclina a leer *hak'îb,* hifil de *k'b,* «afligir».

1. *El valor de la justicia* (c. 18)

Los capítulos 14-17 no aportan nuevos datos. Lo contrario ocurre en el 18, uno de los más importantes del libro, sobre la responsabilidad personal. No nos interesa su estructura de conjunto, el análisis de los distintos temas ni la novedad que supone dentro de la teología del Antiguo Testamento [17]. Nos centraremos exclusivamente en el ideal que proponen los versos 5-9:

5 «El hombre que es justo,
que observa el derecho y la justicia,
6 que no come en los montes
y no levanta sus ojos a los ídolos de la casa de Israel;
que no profana a la mujer de su prójimo
ni se llega a la mujer en su regla;
7 que no explota a nadie,
devuelve la prenda empeñada [18],
no roba,
da su pan al hambriento
y viste al desnudo;
8 que no presta con usura
ni acumula intereses;
que aparta la mano de la iniquidad
y juzga imparcialmente los delitos [19],
9 que camina según mis preceptos
y guarda mis mandamientos, cumpliéndolos fielmente [20],
ese hombre es justo. Vivirá, oráculo del Señor».

El texto, que se repite con ligeras variantes en versos posteriores, es definido por Schulz una «declaración jurídico-sacral», que consta de prótasis (v. 5), catálogo (6-9a) y apódosis (9b). Género literario que considera esencial en otros pasajes del libro y constituirían la tradición del Deutero-Ezequiel [21]. Prescindo de este problema. Más importante es tener presente que tal «declaración» debía tener lugar en el ámbito del santuario, a la puerta del templo, como condición de acceso a él y de participación en el culto.

[17] Además de los comentarios, véanse los recientes estudios de J. B. Geyer, *Ezekiel 18 and a Hittite Treaty of Muršiliš II:* JSOT 12 (1979) 31-46; E. Hammershaimb, *De sure druer: Nogle overvejelser till Ez. kap 18:* DTT 43 (1980) 225-234; P. M. Joyce, *Individual Responsibility in Ezekiel 18?:* «Studia Bíblica 1978: I. OT. JSOT Suppl. Ser.» (1979) 185-196; A. Schenker, *Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33.10-20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moraltheologie,* en Mélanges D. Barthélemy. OBO 38 (1981) 450-470.

[18] TM dice literalmente: «devuelve su prenda, deuda». La expresión resulta rara. La solución más frecuente es omitir *ḥôb* como dittografía de *ḥbltw* (Cooke, Fohrer, Eichrodt, etc.). Otros leen *ḥabol baḥayyab,* «la prenda del deudor» (Elliger, Zimmerli), lo cual parece más aceptable que la propuesta *ḥabolatô šob yašîb,* «devuelve escrupulosamente la prenda» (Cornill, Toy, Kraetzschmar, Heinisch).

[19] Lit. «juzga imparcialmente entre un hombre y su prójimo».

[20] Otros cambian *ʾemet,* «fielmente» en *ʾotam,* basándose en LXX.

[21] Cf. H. Schulz, *Das Todesrecht im Alten Testament:* BZAW 114 (Berlín 1969) espec. 163-187.

Sólo quien sigue este ideal de vida puede entrar en el monte santo (cf. Sal 15; 24; Is 33,15, etc.).

El catálogo, que comienza y termina con expresiones positivas (5.8b.9a), se desarrolla a base de cláusulas negativas, a excepción de las tres contenidas en el v. 7. Si prescindimos de estas últimas por el momento, podemos hablar de cinco binas que describen el comportamiento del hombre «justo, que observa el derecho y la justicia» (v. 5), «que camina según mis preceptos y guarda mis mandamientos» (9a):

1) no es un idólatra, que come en los montes y mira a los ídolos;
2) guarda rectas relaciones sexuales, evitando el adulterio y el contacto con la mujer durante la menstruación;
3) no explota ni roba;
4) no se beneficia del capital o los bienes prestados a los pobres;
5) mantiene una conducta intachable en los tribunales; la frase «aparta su mano de la iniquidad» se refiere a este tema, como demuestra el paralelismo y Lv 19,15.35 («no cometerás iniquidad en el tribunal»).

Aparentemente, la lista no contiene valores nuevos que la distingan de las exigencias de profetas anteriores (a excepción del contacto con la mujer en su regla). El único interés del texto parece consistir en que subraya el valor de la justicia, desarrollado en tres de las cinco binas (sin olvidar que el adulterio, condenado en la segunda, es también una forma de injusticia, que perjudica al prójimo en algo más grave que sus bienes materiales).

Sin embargo, la cuarta bina trata un tema nuevo e importante dentro de la cuestión social, que no había sido mencionado por los profetas anteriores: el préstamo con interés[22]. El problema era antiguo, conocido ya en otros países vecinos. En Israel dio lugar a dos leyes importantes:

> «Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero, cargándole de intereses *(nešek)*» (Ex 22,24).
>
> «No cargues intereses a tu hermano: ni sobre el dinero, ni sobre alimentos, ni sobre cualquier préstamo. Podrás cargar intereses a los extraños, pero no a tu hermano» (Dt 23,20-21).

El problema es fácil de entender. En momentos de dificultad, el pobre se veía obligado a pedir prestado dinero, alimentos, semillas para la siem-

[22] Sobre el tema, véase J. Hejcl, *Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens:* «Biblische Studien» XII/4 (Friburgo de Br. 1907); H. Gamoran, *The Biblical Law against Loans on Interest:* JNES 30 (1971) 127-134; R. P. Maloney, *Usury and Restrictions on Interest-Taking in the Ancient Near East:* CBQ 36 (1974) 1-20; E. Neufeld, *The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws:* HUCA 26 (1955) 355-412; S. Stein, *The Laws on Interest in the OT:* JTS N. S. 4 (1953) 161-170; E. Szlechter, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mêsopotamiens d'avant Hammourabi:* RHPR 35 (1955) 16-26; R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 176-190.

bra, o cualquier otra cosa imprescindible para la subsistencia. La legislación de otros países admitía que el prestamista obtuviese ventajas de esta ayuda. En Israel, sin embargo, se prohíbe, al menos cuando se trata de un compatriota (Dt 23,21). El ideal es la persona que «a diario se compadece y da prestado» (Sal 37,26; cf. 112,5), porque «quien se apiada del pobre presta al Señor, y él le dará su recompensa» (Prov 19,17). «No prestar dinero con interés» es una de las cualidades necesarias para tener acceso al templo (Sal 15,5).

En todos estos casos se emplea el verbo *nšk* (literalmente, «morder») o el sustantivo *nešek* («mordisco»), términos que no aparecen en ninguno de los profetas anteriores. Elías tuvo contacto con personas seriamente endeudadas, hasta el punto de tener que vender a sus hijos como esclavos (2 Re 4,1ss); situaciones parecidas las vivió Amós, que también debió enfrentarse al problema de las fianzas y de los vestidos dejados en prenda (2,8).

Sin embargo, el texto de Ezequiel habla de una contravención expresa de la ley, y además con un matiz nuevo, que no aparecía en Ex 22,24 ni Dt 23,20. La frase «no presta con usura *(nešek)* ni acumula intereses *(tarbît)*», refleja más exactamente la ley de Lv 25,36s: «Si un hermano tuyo se arruina y no puede mantenerse, tú le sustentarás para que viva contigo... No le exijas *(lqḥ)* intereses *(nešek)* ni recargos *(tarbît)*... No le prestarás dinero a interés *(nešek)* ni le prestarás alimentos con recargo *(marbît)*».

Tenemos aquí dos términos distintos *(nešek* y *tarbît/marbît)*. Es indiscutible que poseen matices diversos, ya que el segundo sólo aparece en la legislación del Código de Santidad (Lv 25,36) y en textos de Ezequiel (18, 8.13.17; 22,12), además de Prov 28,8. Por consiguiente, parece tener en cuenta un caso nuevo, no contemplado por las leyes más antiguas de Ex y Dt. Pero es difícil decidir la diferencia entre ambos términos [23]. Según Hejcl, el proceso podemos explicarlo del modo siguiente. Las leyes de Ex y Dt prohíben lo que permite la antigua legislación babilónica: cobrar intereses desde el mismo momento del préstamo. Más adelante, el deseo de enriquecerse hizo que los israelitas aceptasen un subterfugio basado en las prácticas asirias: se prestaba la cantidad o los bienes por poco tiempo y sin interés *(nešek)*, pero con la condición de pagar un plus, una «poena conventionalis», en caso de no devolver el préstamo en el momento exacto; este pago suplementario *(tarbît)* no lo consideran contravención de la norma contenida en los antiguos códigos; pero Lv 25,36 se enfrenta a tal práctica, que

[23] Véanse distintas posturas en la obra de Hejcl citada en la nota anterior, pp. 77ss. Michaelis veía la diferencia en que *nešek* era interés cobrado en metálico, *tarbît* en alimentos (lo cual no coincide con Dt 23,20). Hoeleman consideraba *nešek* un término con connotaciones negativas desde el punto de vista moral, mientras *tarbît* carecía de connotación ética. Según Baentsch, el *nešek* se tomaba al momento de prestar la cantidad; el *tarbît*, al devolver los bienes en especie. Buhl, tras reconocer la dificultad, considera posible que *tarbît* signifique el aumento de la cantidad tras vencer el plazo. Esta línea es la que desarrolla y mejora Hejcl. Pero el problema sigue siendo discutido hasta hoy, como demuestra la reciente monografía de E. Klingenberg, *Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mišnah und Talmud* (Maguncia 1977), espec. 38-52.

respeta la letra, no el espíritu, de la ley[24]. Stein propone una interpretación distinta: «*nešek* describiría la acción del acreedor, que 'muerde' cierta cantidad de la suma que espera recibir al final de un período fijo; es decir, presta, por ejemplo, 75 libras con la condición de que le devuelvan 100. *tarbit* sería un término acuñado desde el punto de vista del deudor, que recibe, por ejemplo, cien libras y se compromete a devolver 125. El *lo' tiqqaḥ* 'no tomarás' se refiere al acreedor, al que un israelita necesitado le ha ofrecido interés. En el caso de *lo' titten,* 'no darás/prestarás', la iniciativa estaría más bien de parte del acreedor»[25].

Cualquiera que sea la explicación, Lv 25,36s; Ez 18,8.13.17; 22,12 demuestran que el viejo problema del préstamo adquirió gran importancia y matices nuevos a fines de la época monárquica. Muy relacionado con él se encuentra una de las cláusulas positivas del v. 7: «devuelve la prenda empeñada». Era frecuente dejar algo como garantía cuando se pedía algo prestado; parece que a menudo se trataba de un vestido o manto (cf. Ez 22,25; Dt 24,17; Am 2,8), pero también podía serlo (en contra de la ley) las piedras del molino (Dt 24,6), un animal (Job 24,3), incluso un niño (Job 24, 9)[26]. Tal práctica, admitida en principio por la ley, no podía transgredir ciertos límites: el manto tomado en prenda había que devolverlo antes de la noche (Ex 22,25); no se podían tomar en prenda las dos piedras de un molino, ni la muela (Dt 24,6); tampoco la ropa de la viuda (Dt 24,17).

La cláusula positiva de Ez 18,7 parece referirse a la prescripción de Ex 22,25, aunque quizá tenga en cuenta casos distintos a los del manto. No conocemos suficientemente las costumbres de la época para saber todo lo que encierra la frase. ¿Se refiere a devolver cada día la prenda que garantiza el préstamo? ¿Se difundió la costumbre de no devolver la prenda, ni siquiera despues de pagado el préstamo? Lo que sí es importante es notar los diferentes matices que adquiere el tema en este capítulo. En 18,7 (como en 33,15) se dice del hombre justo que «devuelve la prenda»; el malvado, como es natural, «no la devuelve» (18,12). Pero en 18,16 se dice del justo que «no toma en prenda una prenda» *(ḥabol lo' ḥabal)*. La traducción de la NBE: «no se apropia la prenda empeñada» armoniza esta frase con las anteriores, pero no hace justicia al texto. Porque 18,16, como afirma Cooke[27], «va más allá de los versos 7 y 12». Es un detalle que no advierte casi ningún comentarista, pero evidente. Podemos considerarlo el punto final de un proceso: se admite el derecho a exigir una prenda como garantía, se restringe ese derecho, se renuncia a ese derecho. Este es el ideal del verdadero israelita. Sin duda, resulta extraño que dentro de un mismo capítulo se expongan puntos de vista distintos sobre el mismo tema. Pero no son contradictorios, y el hecho de que la exigencia mayor aparezca al final (v. 16) sugiere que el pensamiento del autor ha ido avanzando a medida que insiste en el tema.

[24] Cf. *Das alttestamentliche Zinsverbot,* 82ss.
[25] *Art. cit.* en nota 22, p. 163.
[26] Sobre el texto, cf. Alonso/Sicre, *Job* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 350.
[27] ICC, 200.

Este mismo matiz de preocupación por los más débiles se advierte en las otras dos cláusulas positivas del verso 7: «da su pan al hambriento y viste al desnudo». Se trata de algo más genérico, un ideal que encontramos ya en la autobiografía de Herkhuf (tercer milenio a. C.) y reaparecerá con otros motivos en Is 58,7; Job 31,17.19-20; Mt 25,35s, etc.

Es difícil saber si el texto procede de Ezequiel y, en caso afirmativo, datarlo con certeza. Fohrer lo relaciona con la crisis provocada por la primera deportación (598); Kraetzschmar y Zimmerli, con la segunda (586). Otros, como Schulz y Garscha, niegan la autenticidad del capítulo. En cualquier caso, no creo que debamos alejarlo mucho del conflicto histórico-teológico que recoge el v. 2 («los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera»).

2. *La ciudad sanguinaria* (c. 22)

La denuncia de las injusticias o la exhortación a la justicia desaparecen de nuevo en los capítulos 19-21 para reaparecer con fuerza en el 22. Según Garscha, el bloque abarca 22,1-24,14, lo cual parece cierto. El tema de la «ciudad sanguinaria», típico del capítulo 22, reaparece en 24,6.9. Por otra parte, el conjunto de estos capítulos desarrolla las dos grandes acusaciones hechas por el autor en 22,3: injusticia social e idolatría. El segundo tema acapara la atención del capítulo 23 (historia de las dos hermanas). El primero ocupa un puesto relevante en el capítulo 22, especialmente en el oráculo inicial (22,1-16) y el final (22,23-31).

22,1 «Me vino esta palabra del Señor:
2 Y tú, hijo de Adán, juzga,
juzga a la ciudad sanguinaria,
denúnciale todas sus abominaciones,
3 diciendo: Esto dice el Señor:
¡Ciudad que derrama sangre dentro de sí,
acelerando su término,
y que se ha contaminado fabricándose ídolos!
4 La sangre que derramaste te condena,
te han contaminado los ídolos que fabricaste.
Has precipitado tu hora
y se aproxima el fin de tu existencia.
Por eso te hago escarnio de los pueblos
y burla de todas las naciones.
5 Las vecinas y las remotas se burlan de ti,
famosa por tu impureza, grande por tu anarquía.
6 Mira, príncipes de Israel hay en ti [28]

[28] A pesar de lo duro de la construcción («mira, los príncipes de Israel, cada cual según su poder, hay en ti hasta/para derramar sangre») es evidente que se acusa a los príncipes de asesinos. La dificultad radica en la expresión *'îš lizro'ô*. Interpretando el *lamed* como «*lamed* de norma, que denota el principio según el cual se realiza la acción» (Cooke, 246) podría significar que cada príncipe asesinaba en la medida que le era

que actúan a su arbitrio hasta [29] derramar sangre.
7 Al padre y a la madre desprecian en ti,
al forastero lo oprimen en ti,
al huérfano y a la viuda los explotan en ti.
8 Mis cosas santas desprecias
y mis sábados profanas.
9 Hay en ti gente que calumnia hasta derramar sangre;
en ti van a comer a los montes.
En ti se cometen infamias:
10 en ti hay quien peca con su madrastra [30],
en ti quien violenta a la mujer en su regla,
11 en ti unos cometen abominación con la mujer de su prójimo,
otros abusan infamemente de su nuera,
otros violentan a su hermana, hija de su mismo padre.
12 En ti se practica el soborno hasta derramar sangre.
Cobras interés y recargo,
te enriqueces oprimiendo al prójimo
y a mí me tienes olvidado —oráculo del Señor—.
13 Pero yo estoy batiendo palmas,
al ver la riqueza que has conseguido
y la sangre que hay en ti.
14 ¿Seguirá tu corazón impertérrito y firmes tus manos
cuando yo actúe contra ti?
15 Te dispersaré por las naciones y te esparciré por los países,
y así te limpiaré de toda mancha.
16 En ti quedaré profanado [31] a la vista de los paganos
y sabrás que yo soy el Señor».

posible. La idea es durísima, ya que sólo contaría para ellos el derramar sangre. Generalmente, se traduce con el matiz «derraman sangre confiando en su propia fuerza», lo cual sería más conforme con la realidad histórica, sin restar gravedad a la acusación. Rosenmüller parafrasea y comenta del modo siguiente: «Por lo que respecta a *los príncipes de Israel, cada uno,* no según el derecho y la justicia, sino *según su brazo,* es decir, según sus fuerzas y poder, *hay en ti.* Los príncipes gobiernan el estado *(rempublicam)* no basándose en la justicia, sino en el poder. O, al constituir príncipes sólo se tiene en cuenta el poder, no se nombra príncipe al que ama y practica la justicia, sino al más potente de todos, para que pueda derramar más cantidad de sangre» *(Scholia in Vetus Testamentum* VI/2, p. 7). Ehrlich prefiere seguir a los LXX leyendo *lezarʿô* y dando a la frase el matiz de que «los príncipes toman partido por sus hijos hasta derramar sangre» *(Randglossen 5,* 85). A. M. Honeyman, *An Unnoticed Euphemism in Isaiah IX 19-20?:* VT 1 (1951) 221-223, comenta este texto de pasada siguiendo también a los LXX, pero con el sentido: «los jefes de Israel se ponen de acuerdo entre ellos para derramar sangre» (p. 222).

[29] Sobre este matiz de *lemaʿan,* cf. Ehrlich, *Randglossen* 5, 86. Parece más exacto y conforme al contexto que el habitual «para derramar sangre», o «derramando sangre». El texto no lo incluye en su estudio H. A. Brongers, *Die Partikel lemaʿan in der biblisch-hebräischen Sprache:* OTS XVIII (Leiden 1973) 84-96.

[30] Lit.: «la desnudez del padre se descubre en ti». No se refiere al pecado de Cam con Noé (Gn 9,22), sino a lo mandado en Lv 18,8: «No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre; es la desnudez de tu padre».

[31] Leyendo con 1 Ms y las versiones antiguas sufijo de 1.ª persona *(weniḥaltî),* pero relacionando la forma verbal con *ḥll* («profanar»), no con *nḥl* («tomar posesión»).

La unidad del oráculo es bastante discutida. Algunos, como Cooke y Reventlow la admiten. Otros piensan que los versos 13-16 fueron añadidos posteriormente (Van der Born, Wevers, Zimmerli) o, al menos, 15-16 (Eichrodt). Fohrer piensa que el oráculo original sólo abarca los versos 1-5.14; más tarde se añadieron 6-13.15-16, que enumeran las acusaciones de forma puramente legal y subrayan más que Ezequiel lo cúltico-ritual. De forma parecida, Garscha cree que el oráculo original 22,1-5 (14) 15-16 fue ampliado con un catálogo de pecados (6-9a.9b-11) y convertido en lo que Schulz llama una «declaración jurídico-sacral». Quien ha sometido el texto al análisis más detallado ha sido Hossfeld [32], que distingue en él los siguientes elementos: 1-5/6.9a.12/7.9b.10/11/8/13s/14s. El oráculo originario lo constituían los versos 1-5.6.9a.12, muy relacionado con la profecía preexílica, cosa que no ocurre en los otros elementos. Al principio habla de los delitos sociales y cultuales, pero luego se limita a los sociales; este procedimiento puede resultar extraño, pero coincide con lo que constatan 22,13s (mención exclusiva de la riqueza y la sangre) y quizá 22,15s. Añade Hossfeld que en el Libro de Ezequiel no hay ningún pasaje comparable con éste; pero esa misma singularidad hace posible que el autor sea el profeta, muy relacionado con sus predecesores y usando al mismo tiempo los modelos previos con gran libertad. Este oráculo, anterior a la catástrofe del 587, fue completado más tarde en un complejo proceso, que abarcó los siguientes pasos: 13s/15s/7,9b$_a$.10/9b$_b$.11/8.

Prescindo de la mayor o menor exactitud de esta reconstrucción para subrayar los aspectos del texto que nos interesan. Ante todo, habría que darle la razón a Zimmerli cuando afirma que este pasaje no constata hechos concretos, sino que mide a Jerusalén con una serie prefijada de normas y emite un juicio global [33]. Aunque el texto parece muy vivo y realista, cuando lo comparamos con los de Amós o Miqueas advertimos al punto que es un catálogo de contravenciones más que una descripción de la realidad. Pero esto no impide que destaquen, como el capítulo 18, los valores sociales.

Quizá lo más llamativo es el título que aplica a Jerusalén de «ciudad sanguinaria». Isaías calificó a Jerusalén de «prostituta» (1,21), la comparó con Sodoma y Gomorra (1,10); Miqueas la vio construida con la sangre de los pobres (3,9-11); Sofonías la llamó «ciudad rebelde, manchada y opresora» (3,1); Jeremías, «ciudad sentenciada, donde domina la opresión» (6,6). Pero el título de Ezequiel, «ciudad sanguinaria», coincide con el que da Nahún a Nínive (3,1) [34]. Basta recordar lo que supone la capital asiria en la memoria de Israel como quintaesencia de la opresión imperialista, para captar lo grave de la acusación. Según Zimmerli, «ciudad sanguinaria» no se

[32] *Untersuchungen zu Komposition* (nota 2), pp. 99-152.

[33] BK XIII/1, 506. Basándose en esto, afirma luego que «para los jerosolimitanos, Ez 22 sólo podía parecer una inmensa exageración», pero esto puede decirse también de cualquier denuncia social profética, sea antigua o moderna.

[34] Hossfeld acepta la opinión de Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels:* WMANT 35 (Neukirchen 1970) 28-37, de que Nah 3,1-5 era un oráculo dirigido originariamente contra Jerusalén. Si esto fuese cierto, no valdría lo que añado en el comentario.

refiere sólo a los pecados sociales; en Ezequiel y la Ley de Santidad (H), *damîm* abarca también las contravenciones rituales, es una categoría muy amplia de pecado. Sin embargo, el texto subraya el aspecto de injusticia social, sobre todo en la triple repetición «hasta derramar sangre» (6.9a.12a). Los pecados rituales y los de idolatría tienen también importancia en el texto, pero más que en el concepto de «sangre» quedan englobados en el de «abominaciones» (v. 2).

El carácter criminal de Jerusalén lo ponen de relieve las tres frases paralelas: «en ti príncipes de Israel actúan a su arbitrio hasta derramar sangre» (v. 6), «en ti hay hombres que calumnian hasta derramar sangre» (9a), «en ti se practica el soborno hasta derramar sangre» (12a). En la nota 28 hemos discutido las dificultades de interpretación de la primera. ¿A quiénes se refiere el autor cuando habla de los «príncipes» *(naśî')?* Unos ven a los últimos reyes de Judá, otros a Sedecías y su corte. Sin embargo, quizá debamos orientarnos en otra dirección. Por una parte, los textos de Ezequiel emplean el título de forma muy amplia (véase más adelante, nota 66); al traducir por «príncipe» no debemos pensar necesariamente en el rey y sus hijos. Por otra parte, es curioso que Ez 22,23-31, al recoger y desarrollar Sof 3,1-4, suprime la referencia a los jueces *(šopeṭ)* e introduce a los *neśî'îm*. Si a estos datos añadimos que las frases paralelas (22,9a.12a) están relacionadas con la administración de la justicia, parece muy probable que también el verso 6 se refiera a quienes tienen el poder judicial; naturalmente, esto no excluye al rey y la corte; baste recordar la diversidad de personas que intervienen en la condena del profeta Jeremías.

La frase referente a los calumniadores *('anšê rakîl)* remite a Lv 19,16: «no andarás con calumnias *(lo'-telek rakîl)*[35] ni declararás en falso contra la vida de tu prójimo». En cualquier forma que se traduzca la segunda parte de esta frase del Levítico[36] hay una relación clara entre la calumnia y la vida del prójimo. Nos encontramos, pues, en el ámbito de los tribunales, muy cerca de casos como el de Nabot. Es el mismo contexto de la última frase, «en ti se practica el soborno hasta derramar sangre» (12a). Mientras la ley prohíbe simplemente el soborno, porque «ciega los ojos de los sabios y falsea la causa del inocente» (Ex 23,8; Dt 16,19), aquí advertimos la contravención más grave: no sólo se acepta el soborno, sino que esto tiene lugar cuando está en juego la vida de una persona.

Estas tres acusaciones subrayan la importancia de la administración de la justicia y la responsabilidad del poder político en este tema. El texto recoge una herencia que arranca de Amós e Isaías, llegando hasta el contemporáneo Jeremías. Pero la denuncia de los delitos sociales de Jerusalén

[35] Según Ehrlich, «*rakîl* significa originariamente, igual que *rokel,* el vendedor ambulante; éste, en sus marchas de un sitio para otro, era el portador de la crónica escandalosa; de ahí la expresión *hlk rakîl,* llevar de un sitio a otro noticias escandalosas, exactamente actuar como un vendedor ambulante; más tarde, *rakîl* significó simplemente soplón» *(Randglossen* 2, 64).

[36] *'amad 'al-dam re'eka* significa, según BDB, «tomar posición contra la sangre del prójimo», es decir, buscar su vida. Según Elliger, *Leviticus,* 259, la expresión *'amad 'al* hace referencia bastante clara a estar de pie ante la comunidad jurídica reunida para un proceso, en la que cualquier hombre libre podía actuar como acusador, testigo o juez.

no para en esto. El v. 7 habla, tras la mención del padre y la madre, de los tres grupos más débiles de Israel: forasteros, huérfanos y viudas, que se ven oprimidos *(ʿśh baʿošeq)* y explotados *(ynh)*. De nuevo se omiten las circunstancias y los métodos de explotación, aunque resulta fácil imaginarlos. Más importante es advertir que el v. 7 no contiene delitos cometidos por las autoridades (como el 6), sino frecuentes en el pueblo, a todos los niveles, como sugiere la referencia inicial a la contravención del cuarto mandamiento. Dentro de la línea de la humillación de los débiles deberíamos incluir la acusación de 11b: «otros abusan infamemente de su nuera, otros violentan a su hermana, hija de su mismo padre»; al menos en la segunda parte, el uso de verbo *ʿnh* («afligir», «humillar») lo sugiere claramente. Y, prescindiendo de matices lingüísticos, basta recordar episodios como el de Amnón y Tamar (2 Sm 13) para comprender que este hecho es también una injusticia, aunque aparezca englobado en el concepto genérico de «infamia»[37]. Por último, el texto denuncia el cobro de interés y recargo como método de enriquecimiento (v. 12), cuestión que ya hemos tratado a propósito de Ez 18.

Todo esto hace de Jerusalén una ciudad «grande por tu anarquía» *(rabbat hammᵉhûmâ)*; quizá fuese más exacto traducir «grande por tu terror». El juicio coincide con el de Amós sobre Samaría, cuando detectaba dentro de ella «un gran terror» *(mᵉhûmot rabbôt)*.

22,1-16 no denuncia exclusivamente pecados sociales. La idolatría tiene gran importancia (3.4.9), igual que la violación de las normas sexuales (10-11) y de otros preceptos religiosos (8). Pero es la injusticia lo que queda más subrayado desde el comienzo, el tema desarrollado con más matices, y el que adquiere mayor relieve en la acusación final: «te enriqueces oprimiendo al prójimo y a mí me tienes olvidado» (v. 12; idéntica insistencia en el v. 13). Si se acepta la opinión de Hossfeld sobre el oráculo original y su desarrollo posterior, el matiz social queda muy claro dentro del mismo; incluso se convierte en tema exclusivo. La elaboración posterior lo habría completado con otros aspectos, sin olvidar nuevos rasgos sociales, como la explotación de los más débiles (v. 7.11b). En cualquier caso, el catálogo final resulta parecido al de Ez 18.

El segundo oráculo del capítulo (22,17-22) no trata expresamente el tema social. Pero notemos al menos dos detalles importantes. Primero, se halla situado entre dos oráculos que dan gran relieve a esta cuestión. Segundo, utiliza como punto de partida la imagen de Is 1,22.25, donde se habla de una Jerusalén llena de escoria, que necesita ser purificada en el crisol. Esta comparación es importante para valorar la esperanza futura del profeta, al menos en un momento determinado de su actividad. Para Isaías, la imagen del crisol abría paso a un proceso de purificación dentro de la capital, que separaba la ganga; hablando sin metáforas, los malos gobernantes eran apartados para dejar su puesto a «jueces como los de antiguo, consejeros como los de antaño» (1,26). En el texto de Ezequiel, el crisol no

[37] De acuerdo con Hossfeld, creo que 9b$_b$ introduce los casos mencionados en el v. 10, a los que se añadieron más tarde los del v. 11.

sirve para limpiar, sino para destruir; porque todos se han vuelto escoria y sólo merecen ser fundidos por el fuego de la cólera de Dios. Aunque parte de la imagen de Isaías, el texto desarrolla una idea de Jeremías, cuando constata la corrupción plena de la ciudad.

Sin embargo, ya hemos indicado que la denuncia de la injusticia como fenómeno global precisa matizaciones. Hablar de corrupción absoluta de todos los miembros de la sociedad resulta simplista y falso: cuando uno roba, otro es robado; cuando uno asesina, otro muere. Es prácticamente imposible que todos sean culpables y víctimas al mismo tiempo. Esto no podemos perderlo de vista ni siquiera en los textos en que los profetas optan por la visión de conjunto y la denuncia global.

De hecho, en el c. 22 de Ezequiel este importante matiz lo aporta el oráculo siguiente (23-31). Sin duda fue compuesto con independencia del anterior, y la mayoría de los autores se inclina a considerarlo de un discípulo de Ezequiel, no del profeta. Pero, a nivel de redacción, ayuda a concretar quiénes son ese «todo Jerusalén» que se ha vuelto escoria. El texto, que pretende justificar la desgracia de Jerusalén en 587-586, se inspira claramente en Sofonías [38].

22,23 «Me vino esta palabra del Señor:
24 Hijo de Adán, dile a Jerusalén:
Eres tierra no limpiada [39] ni llovida [40]
en el día de mi furor.
25 Sus príncipes [41] dentro de ella
eran león que ruge al desgarrar la presa,
devoraban a la gente,
arrebataban riquezas y objetos preciosos,
multiplicaban dentro de ella el número de viudas.
26 Sus sacerdotes violaban mi ley y profanaban mis cosas santas;
no separaban lo sacro de lo profano,
ni declaraban lo que es puro o es impuro.
Ante mis sábados cerraban los ojos
y así fui profanado en medio de ellos.
27 Sus gobernantes dentro de ella
eran lobos que desgarran la presa,
derramando sangre (y eliminando gente) [42] para enriquecerse.

[38] No he podido consultar el artículo de D. H. Müller, *Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephanja und glossiert sie:* WZKM 19 (1905) 263-270 (= «Biblische Studien» 3 [1907] 30-36).

[39] Muchos prefieren leer «no regada» *(mᵉmuṭṭarâ)* con LXX y en paralelo con la imagen siguiente. Tal interpretación sería preferible si se acepta que el verso recoge una alusión a la ciudad de Sippar, que, según el mito de Erra, se vio libre del diluvio. Cf. M. Anbar, *Une nouvelle allusion à une tradition babylonienne dans Ezĕchiel:* VT 29 (1979) 352s.

[40] Vocalizando *gušmâ.*

[41] TM: «la panda de sus profetas». Pero de los profetas se habla en el v. 28. Todos los autores están de acuerdo en leer *ʾašer nᵉśîʾĕha,* basándose en los LXX.

[42] Esta frase, que falta en los LXX y no añade nada nuevo a la afirmación anterior, es considerada glosa por bastantes comentaristas.

28 Sus profetas eran enjabelgadores,
que les engañaban con visiones falsas y vaticinios,
diciendo: Así dice el Señor, cuando el Señor no hablaba.
29 Los terratenientes [43] cometían atropellos y robos,
explotaban al pobre y al indigente
y trataban [44] injustamente al emigrante.
30 Busqué entre ellos uno que levantara una cerca,
que por amor a la tierra aguantara en la brecha frente a mí,
para que yo no la destruyera; pero no lo encontré.
31 Entonces derramé mi furor sobre ellos,
los consumí en el fuego de mi furia;
di a cada uno su merecido —oráculo del Señor—».

Antes de comentar el texto es interesante recordar otro parecido, en el que el rey asirio Assarhadón (680-669) justifica la caída de Babilonia en los siguientes términos: «Ellos (los ciudadanos de Babilonia) oprimieron al débil y lo entregaron en manos del poderoso. En la ciudad reinaba la tiranía, se aceptaban sobornos; cada día, sin falta, se robaban unos a otros; el hijo maldecía a su padre en la calle, el esclavo insultaba a su amo, la esclava no escuchaba a su señora... pusieron fin a las ofrendas y se metieron a conspiradores... echaron mano a la propiedad de Esagila, el templo de los dioses, y vendieron al territorio de Elam plata, oro y piedras preciosas... Marduk, el Enlil de los dioses, se indignó y decidió que el mal sobreviniese al país y destruyese a los pueblos» [45].

La corrupción de la sociedad justifica el castigo de la capital. Es un tema que encontramos a propósito de Miq 7,1-6 y ya entonces indicábamos las diferencias entre textos parecidos del antiguo Oriente y la denuncia profética. Lo mismo ocurre aquí. Las semejanzas van acompañadas de profundas diferencias. Coincide en ambos casos el recurso a la ética para explicar la ruina de la capital. Pero el texto de Ez rompe con ideas preconcebidas y frases hechas para denunciar sólo a un determinado bloque de culpables, los que tienen el poder. En esto es heredero de una larga tradición profética, especialmente de Sof 3,1-4, sin caer en el plagio. Mientras Sof acusa a cua-

[43] La interpretación del *ʿam haʾareṣ* es bastante discutida. Cooke y Kraetzschmar refieren la expresión a la gente normal que, según el último, imita a las autoridades y desprecia las normas elementales de humanidad y religión. Otros, que mantienen este mismo sentido de la expresión, no consideran aceptable el sentido de la frase y trasladan el v. 29 después del 27. De este modo, los gobernantes son los que atropellan y roban a la gente corriente, pobres, miserables y emigrantes (Cornill, Heinisch). Es más probable que la expresión se refiera a los ciudadanos con plenos derechos (Fohrer), quizá a la nobleza campesina de Judá (Zimmerli). Hulst cree que en Ez 22,29 se refiere «a los miembros de las clases superiores» (art. *ʿam/gôy,* en THAT II, 290-325, véase columna 300; en 299 indica bibliografía sobre el tema).

[44] TM vuelve a usar aquí el verbo *ʿšq,* «atropellar», «oprimir». Por otra parte, «oprimir injustamente» resulta una expresión bastante rara; no hay formas justas de opresión. Con muchos comentaristas desde Ewald, basándose en LXX, es preferible leer *ʿaśû.*

[45] Texto reconstruido por R. Borger, *Asarhaddon,* 12-13, a partir de diversas inscripciones. Citado por G. W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature,* p. 5.

tro sectores en grupos de dos (gobernantes y jueces: poder político; profetas y sacerdotes: poder religioso), Ez 22,23-31 habla de cinco sectores, que no coinciden plenamente, y en orden distinto: príncipes, sacerdotes, gobernantes, profetas y terratenientes (*ʿam hāʾareṣ:* véase nota 43).

A los primeros aplica la imagen del león rugiente (que Sofonías refiere a los gobernantes) para expresar una codicia que los lleva al robo y al asesinato. Este verso explica la rápida afirmación de 22,6, aclarando los móviles de los príncipes.

Igual ocurre con la denuncia de los sacerdotes, que ayuda a comprender la escueta frase de Sof 3,4b. Al comentar este texto hablamos de la posible colaboración de los sacerdotes con la injusticia reinante, ya que eran «competentes en lo civil y en lo criminal» (Dt 21,5) y estaban obligados a instruir sobre las condiciones adecuadas para participar en el culto. Sin duda, el reproche que les dirige Ez 22,26 tiene mucho que ver con el culto. Pero no podemos excluir el aspecto social. La interpretación que hemos ofrecido de Ez 18 presenta la imagen del israelita fiel como un ideal que se propone en el ámbito del templo y como condición previa para participar en el culto. Ezequiel, sus discípulos, los sacerdotes que dieron forma a la Ley de Santidad, mostraron una preocupación social muy seria. Es indiscutible que cuando 22,26 los acusa de «no separar lo sagrado y lo profano, no distinguir lo que es puro y es impuro», tiene también en cuenta este matiz. No es algo secundario para el sacerdote de Israel; forma parte esencial de su vocación y su misión.

La acusación contra los gobernantes (*śarîm*) emplea la imagen de los lobos, aplicada por Sofonías a los jueces; en el contenido coincide con la de los príncipes: asesinatos y deseos de enriquecerse, si bien el matiz de codicia queda ahora mucho más claro gracias a la oración final («para enriquecerse»).

Con respecto a los falsos profetas, es válido lo que advertimos a propósito del capítulo 13. Para el autor del texto, su mayor pecado consiste en inventarse mentiras que presentan como palabra de Dios. Igual decía Jeremías, y el problema de las falsas promesas era acuciante en aquella época. Sin embargo, no iría descaminado, dado el marcado contexto social del verso, recordar que también los profetas eran responsables del recto orden social. No sólo se engaña con visiones y vaticinios en el terreno político; también pueden repercutir en el campo de la justicia, como demuestran Miq 2-3.

La novedad mayor del oráculo radica en la inserción de un quinto grupo, el *ʿam hāʾareṣ,* «nobleza campesina de Judá» (Zimmerli). Más que a cultivar la tierra se dedican a oprimir (*ʿšq*) y robar (*gzl*). Esta acusación se desglosa luego en dos miembros, relacionados con los seres más débiles: explotan (*ynh*) a pobres e indigentes y tratan injustamente (*ʿśh beloʾ mišpaṭ;* cf. nota 44) al emigrante. Este es también un detalle significativo de la acusación, comparada con las anteriores. En los otros casos se denunciaban injusticias manifiestas, pero sin mencionar las víctimas. En esta ocasión sí aparecen. El texto no explicita en qué consisten los robos, opresiones y atropellos. Ya que nos encontramos probablemente en contexto campesino, basta re-

cordar las denuncias de Miqueas y de Amós, al menos por lo que respecta a pobres e indigentes. Llegaron a esta situación al ser privados de sus casas y campos. En cuanto a los emigrantes *(ger)*, quizá refleje el texto un problema especial, más parecido al de los jornaleros: no pagarles el salario justo o no hacerlo al debido tiempo.

De estas personas importantes, de estos cinco grandes grupos, esperaba Dios que intercedieran por el país y lo protegieran con su buena conducta de la posible amenaza divina. Se presupone una historia semejante a la de Sodoma y Gomorra. Sin embargo, esta gente que tanto presume de amor a la patria, no la aman como Dios quiere. Sólo buscan su propio interés y están dispuestos a sacrificar a los demás, no a sacrificarse por los demás. Y así vino la catástrofe de Jerusalén. En una época como la del exilio, en la que resultaba imprescindible y urgente reflexionar sobre el castigo de la capital, la escuela deuteronomista insistiría mucho en la gravedad de la idolatría. Pero hay voces como la de este discípulo de Ezequiel o la de Is 57,17 que dejan clara la indignación provocada en Dios por las injusticias y la codicia [46], dando más relieve a este tema que a cualquier otro. Ya vimos que el autor comparte en cierto modo la mentalidad ambiente, reflejada en un texto asirio poco anterior. Pero introduce matices nuevos, que reflejan el espíritu de los profetas de Israel.

3. *El rebaño y el pastor* (c. 34) [47]

Dentro de las promesas de salvación, que constituyen uno de los bloques más importantes del Libro de Ezequiel y de la historia de la profecía, el tema social reaparece en el famoso capítulo 34.

El problema de la autenticidad es muy debatido. Mientras Aalders atribuye a Ezequiel todo el capítulo, Kellermann y Garscha no le conceden un solo verso. Irwin descubre un oráculo originario y auténtico en los versos 1-2, que «denuncia la explotación egoísta del pueblo sencillo por los jefes de Judá» [48]; Brownlee amplía este núcleo auténtico a gran parte de los versos 1-10; Wevers, a 1-6.9-10.11-15; según Zimmerli, Ezequiel es quien configura la unidad básica de los versos 1-24. Hossfeld supone la vuelta a una postura más crítica; distingue siete etapas en la formación del capítulo 34, y sólo descubre un oráculo de Ezequiel en 1-2.9.10.

A este problema se une el de la división en secciones. Parece evidente que hay que distinguir al menos tres grandes bloques: 1-16; 17-22; 25-31. Pero dentro del primero se pueden advertir dos partes (Eichrodt, Hossfeld). En cuanto a los versos 23-24, prescindiendo de que sean o no auténticos, se

[46] «A causa de su pecado de codicia lo herí e irritado me oculté» es la traducción propuesta para Is 57,17 por R. Bergmeier, *Das Streben nach Gewinn des Volkes ʿawôn:* ZAW 81 (1969) 93-97.

[47] No he podido consultar el extenso artículo de T. Veerkamp, *Das Gottesmanifest:* «Texte und Kontexte» 1 (1978) 6-18; 2 (1978) 28-39; 4 (1979) 13-33, que, según la breve nota del IZBG, subraya la crítica profética a las estructuras sociales y económicas. F. Hossfeld estudia detenidamente el capítulo en *Untersuchungen zu Komposition* (nota 2), 230-286. Véase también W. H. Brownlee, *Ezekiel's Poetic Indictment of the Shepherds:* HarvTR 51 (1958) 191-203.

[48] W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel,* 139s.

discute si debemos unirlos a 17-22 (Hossfeld), a lo siguiente (Eichrodt), o dejarlos sueltos (Wevers, Kellermann).

El interés del capítulo para nuestro tema radica en que contiene una denuncia de las injusticias cometidas por las autoridades (1-10) y los ricos (17-22), al mismo tiempo que anuncia una nueva situación de paz y bienestar (11-16; 23-31).

Al analizar la primera unidad (1-10) es básico el sentido de la expresión *mibb*^{e}*lî roʿeh* (v. 5), equivalente a *meʾên roʿeh* (v. 8). ¿Significa que no existen pastores o que los pastores no cumplen su misión? En el primer caso, pasando de la parábola a la realidad, estaríamos en la época del exilio, cuando ha desaparecido la monarquía; en el segundo, podría referirse a circunstancias anteriores al destierro del 586 (la dispersión que comentan los versos 5-6.8 sería la primera deportación del 598). El v. 8 parece confirmar la validez de la segunda opción, ya que a la frase «por falta de pastor» añade de inmediato «pues los pastores no buscaron a mis ovejas»; la ausencia de pastor significa despreocupación de los pastores. Sin embargo, el conjunto de los versos 1-10 da la impresión de tratar dos problemas distintos: uno, la situación anterior al destierro, cuando existían pastores y éstos se aprovechaban del rebaño (vv. 2-4.10); otro, la época posterior a la deportación del 586, cuando no existen pastores y el pueblo se halla disperso (vv. 5-6.8). Si esto es cierto, al fusionar ambos temas el autor o el redactor ha pretendido presentar el destierro como la última y más grave injusticia de los gobernantes.

El texto referente al primer tema podemos reconstruirlo de este modo:

> [2] «Así dice el Señor: ¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos! ¿No son las ovejas lo que tienen que apacentar los pastores? [3] Os tomáis la leche[49], os vestís con su lana, matáis las más gordas, y las ovejas no las apacentáis. [4] No fortalecéis a las débiles, ni curáis a las enfermas, ni vendáis a las heridas, ni recogéis las descarriadas, ni buscáis las perdidas, y maltratáis[50] brutalmente a las fuertes. [9] Por eso, pastores, escuchad la palabra del Señor: [10] Esto dice el Señor: Me voy a enfrentar con los pastores, les reclamaré mis ovejas, los quitaré de pastores de mis ovejas para que dejen de apacentarse a sí mismos los pastores; libraré a mis ovejas de sus fauces para que no sean su manjar».

Es posible que el texto se haya formado a partir de un oráculo original (1-2.9-10) al que se añadieron en distintas etapas el v. 3 y el 4 (éste último,

[49] Vocalizando *heḥalab* con LXX, Vg y numerosos autores (Bochart, Ehrlich, Eichrodt, Zimmerli, Hossfeld, etc.). Ya que se usa el verbo *ʾkl*, podría interpretarse *ḥalab* como productos de la leche (queso, etc.); o interpretar *ʾkl* en el sentido más amplio de «disfrutar», como propone Ehrlich a partir de Gn 31,15. TM: «os coméis la grasa», anticipa el tema de «matáis a las gordas».

[50] Leyendo *ûb*^{e}*ḥazaqâ r*^{e}*dîtem b*^{e}*parek* con LXX. La mención de las ovejas fuertes se presupone en el v. 16; por otra parte, no consta de ningún rebaño compuesto solamente de ovejas débiles, enfermas, heridas, descarriadas y perdidas. El pequeño cambio de los LXX, seguido por numerosos autores, parece preferible a TM: «con fuerza las oprimís y con violencia».

muy relacionado con 5-6, quizá sea el eslabón entre los dos temas: opresión y destierro). Pero más que la historia del texto nos interesa su contenido.

Ezequiel parte de una imagen frecuente en el antiguo Oriente para referirse al rey [51]. Quien está familiarizado con la vista de un rebaño de ovejas, acompañado y cuidado pacientemente, en silencio, por un pastor, comprende al punto su belleza y profundidad. En el caso que estudiamos no queda claro si el profeta se refiere a la serie de los últimos reyes o toma el término en sentido más amplio, aplicándolo a Sedecías y los gobernantes que le rodeaban. Leyendo el texto con perspectiva de siglos, ambas interpretaciones son válidas.

La acusación principal que se puede dirigir a estos pastores es que no cumplen su misión. Tanto si son dueños del rebaño o contratados para ello, están obligados a cuidar las ovejas. Es la tarea que los reyes y gobernantes reciben de los dioses. Pero los pastores de Israel no actúan de ese modo.

La interpretación del v. 3 plantea ciertas dificultades. Parece contener unas acusaciones a los pastores. Sin embargo, beber la leche de las ovejas, vestirse con su lana, no son injusticias; a algunos quizá parezca malo «matar a las gordas», pero tampoco es evidente que con esto se exprese algo grave; es normal que un pastor se alimente y vista de sus ovejas. Es probable que la fuerza del v. 3 recaiga en el contraste entre los beneficios que el pastor obtiene del rebaño y el nulo cuidado que le dedica. Pasando de la parábola a la realidad, sería comprensible que el rey tuviese sus ventajas, viviese cómodamente gracias a sus súbditos, con tal de que se preocupase por ellos. Es lo que decía Jeremías de Josías: comió, bebió, le fue bien, pero practicó la justicia y el derecho en favor de los pobres. Ezequiel constata una actitud muy distinta: se come, se bebe, se visten, «pero no apacientan las ovejas».

El v. 4, con cinco oraciones negativas y una afirmativa, desarrolla esta despreocupación de los pastores. Los sitúa frente a dos grupos que abarcan todo el rebaño; por una parte, el bloque de las débiles, enfermas, heridas, descarriadas y perdidas, por otra parte, las fuertes (véase nota 50). El primero no les interesa en absoluto, y las cinco negaciones subrayan este aspecto. El grupo de las fuertes sí atrae su atención, para explotarlo brutalmente en provecho propio; «brutalidad» *(perek)* es un término poco frecuente, que se emplea también en Ex 1,13-14, hablando de la opresión en Egipto. La visión que ofrece Ez 34,4 sobre la relación de los gobernantes con el resto del pueblo es curiosa y distinta de la que encontramos en otros textos proféticos. Generalmente, las autoridades se unen a los poderosos para maltratar a los débiles. De hecho, sería imposible que los reyes y su entorno se opusiesen a todo el pueblo, especialmente a los poderosos. A una persona importante se la puede maltratar, oprimir e incluso asesinar, como ocurre en el caso de Nabot. Pero sólo como individuo aislado. Oponerse por

[51] Cf. V. Hamp, *Das Hirtenmotiv im AT*, en *Homenaje al Cardenal Faulhaber en su ochenta cumpleaños* (1949) 7-20; J. Jeremias, art. *poimên:* ThWB VI (1959) 484-498; D. Müller, *Der gute Hirte:* ZÄS 86 (1961) 126-144; J. G. Rembry, *Le thème du berger dans l'oeuvre d'Ezêchiel:* «Studii Biblici Franciscani. Liber Annuus» 11 (1960-61) 113-144; A. Schott, *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften:* MVÄG 30 (1925) 2, espec. 70-72.

sistema a los fuertes es la forma más segura de suicidio político, sobre todo si no va acompañada de un interés por los débiles. En consecuencia, el análisis del v. 4 no debemos considerarlo como reflejo de la realidad histórica, sino como exageración que tiende a describir la arbitrariedad y crueldad de los gobernantes.

La conclusión del oráculo contiene dos partes: una negativa para los pastores (10a), otra positiva para el pueblo (10b). El texto es curioso porque supone un serio avance con respecto a la mentalidad de Is 1,21-26. Allí se considera esencial para resolver el problema de la injusticia la sustitución de los malos gobernantes por otros buenos. Aquí se considera necesario la desaparición de las autoridades. La solución está sólo en manos de Dios.

A la denuncia de las injusticias cometidas por los monarcas y su corte se añadió más tarde la peor consecuencia de esta despreocupación: la dispersión y el destierro (vv. 5-6.8a_a). Según Brownlee, originariamente sólo se acusaba a los reyes de permitir que el pueblo se dispersase por los montes y colinas para practicar cultos idolátricos [52]; más tarde se añadió la referencia al exilio. Pero no parece ésta la interpretación exacta. Aunque los «altos cerros» *(gibʿâ ramâ)* aparecen en 6,13; 20,28 relacionados con la idolatría, el verbo *šgh* («errar») no tiene que ver con este tema. En todo caso, el tema del exilio es mucho más importante. El pueblo, que antes ya había sido víctima de sus autoridades, lo es ahora de «todas las fieras del campo» (8a). Históricamente sabemos que fue un proceso lento, una dispersión que comenzó el 598 (incluso podríamos remontarnos al 609, cuando deportan a Joacaz, pero en este caso la víctima es el mismo rey, no el pueblo) y llegó a su punto culminante en 586; podía haberse evitado, si los reyes y ministros hubiesen adoptado otra postura [53]. En vez de mejorar, la situación fue empeorando.

El oráculo siguiente (11-15) presenta el reverso de la medalla. Dios en persona decide ocupar el puesto dejado por los pastores y pone fin al exilio: «los traeré a su tierra, los apacentaré en los montes de Israel» (v. 13). El hecho de que este oráculo de salvación se centre sólo en el tema de la dispersión confirma que la denuncia de las injusticias era originariamente independiente. Sin embargo, el redactor final ha vuelto a introducirlo en el v. 16, que resulta un tanto errático:

> «Buscaré las ovejas perdidas, recogeré las descarriadas, vendaré a las heridas, curaré a las enfermas, a las gordas y fuertes las guardaré [54] y las apacentaré [55] como es debido».

[52] Cf. *art. cit.*, en nota 47, p. 201.

[53] B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel:* SBB (Stuttgart 1978) subraya el aspecto político del mensaje de Ezequiel.

[54] Leyendo *ʾešmor* (2 Mss leen *ʾšmyr)* con LXX, S, Vg y la mayoría de los comentaristas modernos desde Houbigant. TM: «pero a las gordas y fuertes las exterminaré», traducción que coincide con el Targum y mantienen Cooke, Kraetzschmar, Rembry, BJ. Sin embargo, este tema no está preparado por los versos anteriores. En caso de aceptar el TM habría que interpretarlo como una glosa posterior que intenta preparar el argumento de los versos 17-22.

[55] Leyendo *ʾerʿen* (sufijo plural) con LXX S Vg. Fohrer omite este verbo como glosa explicativa de *ʾešmor*. Zimmerli mantiene el sufijo singular del TM refiriéndolo

El verso recoge lo dicho en 34,4, que, como dijimos, hace de puente entre las injusticias sociales y el tema del destierro. También aquí cumple una función parecida, pero en orden inverso. Este final, aunque quizá no sea del mismo autor, ofrece la misma solución que el v. 10: Dios, buen pastor, interesado y preocupado por el rebaño, será quien lo haga vivir en paz y bienestar.

Hasta ahora, el capítulo ha enfrentado las injusticias de los reyes a la conducta de Dios. El veredicto sobre los monarcas no resulta extraño. Hemos visto que los profetas no sentían un miedo reverencial a la figura del rey. Ya Amós criticó duramente a Jeroboan II, amenazándolo de muerte en nombre de Dios (7,9). Idéntica fue la actitud de Oseas con la dinastía de Jehú (1,4). Aunque ni éstos ni Miqueas o Isaías mencionan expresamente a los reyes cuando denuncian las injusticias sociales, con Sofonías advertimos un cambio que se afirma en Jeremías. Por otra parte, las tradiciones contenidas en los libros de Samuel y Reyes condenan hechos tan concretos como el adulterio de David, los asesinatos de Urías y Nabot, las matanzas de Manasés, etc. Ez 34,1-10 se limita a hacer balance de la situación, y aunque se refiera a los gobernantes contemporáneos del profeta, resume lo ocurrido en épocas anteriores. En todo caso, la única novedad (ya lo hemos indicado) consiste en hablar de un enfrentamiento de los reyes incluso con los poderosos, cosa que consideramos poco probable desde el punto de vista histórico.

En la unidad siguiente (34,17-22.23-24) la escena cambia bastante. Nos hallamos todavía ante el rebaño, pero el problema no lo plantean ahora los pastores, sino los mismos miembros que lo componen. Son las ovejas fuertes las que se aprovechan de las débiles. En un primer momento, el oráculo debía reflejar el conflicto entre ricos y pobres dentro del pueblo. Más tarde, se añadió una referencia a «los carneros y machos cabríos» que modificaba el sentido, planteando el problema (como 34,1-10) a nivel de autoridades y súbditos[56]; el v. 21, con el tema de la dispersión (*pwṣ*, como en 34,5.6), parece corresponder a este mismo estrato de redacción. Por consiguiente, es probable que el texto original fuese éste:

17 «Y a vosotras, mis ovejas, esto dice el Señor:
Voy a juzgar (*hinnî šopeṭ*) entre ovejas y ovejas.

especialmente a la oveja gorda y fuerte, aunque no descarta que la forma singular continúe la serie de complementos objetos singulares de los verbos anteriores.

[56] *ʾêlîm* y *ʿattûdîm* reaparecen en 39,18 en conexión con los valientes y los príncipes de la tierra. Ambos términos pueden designar a los príncipes: sobre el primero, BDB cita Ex 15,15 («jefes de Moab»); Ez 17,13; 2 Re 24,15 Qr (la nobleza judía); Ez 31,11 («el príncipe de los pueblos», más bien «el pueblo más fuerte»). Hossfeld añade a estos textos 30,13; 32,11 (debe decir 32,21). Con respecto a *ʿattûdîm,* BDB cita Is 14,9; Ez 34,17. Si se piensa que «carneros y machos cabríos» pueden significar no sólo los jefes políticos, sino también las personas ricas e importantes, no hace falta considerar estas palabras como glosa interpretativa posterior; se limitan a explicitar la parte negativa del rebaño. En tal caso, propondría considerar $17ab_a$ como lema de los versos 17-22 (23-24), y $17b_b$ como título concreto del oráculo: «a los carneros y machos cabríos», igual que en Jr 23,9 *lannᵉbi ʾîm* («a los profetas») sirve de título a la colección siguiente.

18 ¿No os basta pacer el mejor pasto,
que holláis con las pezuñas el resto del pastizal?
¿Ni beber el agua clara,
que enturbiáis la restante con las pezuñas?
19 Y mis ovejas
tienen que pacer lo que vuestras pezuñas hollaron,
tienen que beber lo que vuestras pezuñas enturbiaron.
20 Por eso, así dice[57] el Señor:
Yo mismo juzgaré *(hînnî-ʾanî wešapaṭetî)*
entre ovejas gordas y ovejas flacas.
22 Salvaré a mis ovejas y no volverán a ser botín;
yo juzgaré *(wešapaṭetî)* entre ovejas y ovejas.
23 Les daré un pastor único que las pastoree: mi siervo David;
(él las pastoreará)[58] y él será su pastor,
24 y yo, el Señor, seré su Dios
y mi siervo David, príncipe en medio de ellos.
Yo, el Señor, lo he dicho.

Ya indicamos la dificultad de relacionar los versos 23-24 con los anteriores. Es posible que correspondan a un nivel posterior de redacción. Pero parecen imprescindibles para entender rectamente los versos 17-22. Lo primero que llama la atención en éstos es que no constituyen un oráculo de condena en sentido clásico, como cabría esperar. El enfrentamiento entre ovejas fuertes y débiles, ricos y pobres, no lleva al castigo de las poderosas (ni siquiera incluyendo el v. 21). Lo que Dios anuncia, y por tres veces (17.20.22), es que va a intervenir en el pleito *(špṭ)*. ¿En qué consistirá su acción? ¿Significa *špṭ* que Dios va a llevar a cabo un juicio de separación, colocando los cabritos a la izquierda y las ovejas a la derecha, como diría Mt 25,33, para decidir suertes distintas? ¿O significa que Dios va a poner fin a las tensiones existentes dentro del rebaño, sin necesidad de castigar a las ovejas fuertes? Hossfeld se inclina por lo segundo, basándose en el análisis de Liedke sobre la situación en que tiene lugar el acto de *špṭ*: «Dos hombres o dos grupos, cuya relación mutua no está en orden, deben volver a ese orden gracias al *špṭ* de un tercero. Esto sucede cuando el tercero, con su *špṭ*, elimina la causa de la disensión»[59]. Por consiguiente, lo que Dios anuncia por tres veces es que va a eliminar los motivos de disputa entre los dos grupos del rebaño. En favor de esta teoría se hallan dos datos: primero, que nunca se habla del castigo de las ovejas fuertes, aunque se las acuse con dureza; segundo, que el v. 23 habla de un pastor único, y esta expresión

[57] Omitiendo *ʾalêhem* con LXX. El sufijo masculino relaciona esta palabra con los carneros y machos cabríos de 17bb y con el v. 21; sin embargo, en las palabras que siguen del v. 20 Dios se dirige a todo el rebaño, como en 17a y 22b.

[58] Estas palabras faltan en los LXX. Aunque se limitan a repetir lo que se dice a continuación, quizá convenga mantenerlas para tener en 23b una bina *(yirʿeh-roʿeh)* en quiasmo con la bina de 23a *(roʿeh-raʿâ)*. Por otra parte, el verso plantea problemas con respecto a los sufijos, ya que alternan las formas masculinas y femeninas.

[59] G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, WMANT 39 (Neukirchen 1971) 65.

coincide literalmente con la de 37,24, cuando se habla de la reunificación de Israel y Judá. Lo mismo que en este caso la superación de las tensiones se consigue mediante un «pastor único», sin necesidad de suprimir a israelitas o judíos, en el caso del rebaño dividido en fuertes y débiles cabe suponer idéntico remedio. Recordando otro texto del libro podemos decir que «Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva» (33,11). Lo importante es que este cambio de conducta se supone provocado por la acción de Dios más que por esfuerzo personal del grupo.

Por otra parte, lo que denuncia este pasaje es el profundo egoísmo de los ricos y poderosos; mejor aún, su mala voluntad, el placer de hacer daño sin necesidad y sin sacar ventajas de ello. Es lo que expresan las metáforas del v. 18. La acusación es tan dura que resulta difícil imaginar casos concretos de un sadismo tan grande. Bochart hablaba de los ricos que, tras la cosecha y la vendimia, prohibían a los pobres la rebusca [60]. Sin embargo, la denuncia sugiere otros casos iguales o peores. El v. 21 supone una acusación más débil que la del 18, en contra de las apariencias. Embestir de soslayo, acornear a las débiles hasta desperdigarlas, resulta cruel, pero explicable; al menos sacarán ventaja, como los latifundistas que robaban casas y campos y expulsaban a mujeres y niños de sus hogares (Miq 2,1ss). Lo que carece de sentido es el placer de hacer sufrir.

En cualquier interpretación que se dé al texto (con castigo o sin él de las ovejas fuertes), lo que las débiles deben tener claro es que Dios se halla de su parte y piensa salvarlas. Para ello suscitará a un intermediario humano, un pastor único. Según Hossfeld, la identificación de este pastor con David es un añadido posterior. La cuestión es secundaria para nosotros. Lo importante es que el texto recoge la idea expresada por Is 1,21-26, aunque modificándola bastante: una situación de paz y justicia debe construirse sobre la base de nuevas autoridades. Por eso advertimos cierta tensión entre 34,1-10.11-16 y este otro pasaje. Allí Dios era la única solución del problema. Aquí usa mediadores humanos. El «dios pastor» deja paso al «único pastor». Sin embargo, «en la mentalidad de Israel y del AT no existe oposición entre la soberanía regia de Yahvé y la del Mesías» [61]. Y Caquot indica que las funciones son distintas: Dios pastor reúne al rebaño y lo conduce a la tierra; David pastor cuida del rebaño tras la vuelta [62].

II. VISION DE CONJUNTO

Como ya indicamos, es difícil distinguir entre los textos auténticos de Ezequiel y los añadidos o comentarios posteriores. Ni siquiera en textos capitales como los capítulos 18, 22 y 34 están los autores de acuerdo. Por consiguiente, prefiero hablar del mensaje del libro más que trazar un hipotético desarrollo del tema.

[60] Citado por Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum* VI/2 (Leipzig ²1826) 366.
[61] S. Mowinckel, *El que ha de venir*, 187.
[62] Cf. A. Caquot, *Le messianisme d'Ezechiel:* Sem 14 (1964) 5-23.

La visión que ofrece de la sociedad es de lo más pesimista. A veces se trata de rápidas referencias a lo que ocurre en el país (*ha'areṣ),* que aparece lleno de violencia (*ḥamas:* 8,17), sangre (*damîm:* 9,9), decretos criminales o sentencias de muerte (*mišpaṭ damîm:* 7,23). Ya hemos visto la dificultad de concretar estas denuncias. Resultan demasiado genéricas. Pero nos dejan la sensación de hallarnos ante una grave crisis social.

Más frecuentes que las referencias al país son las que tienen por objeto a Jerusalén. En ocasiones se trata de frases breves, que presentan a la capital llena de violencia (*ḥamas:* 7,23) y perversión de la justicia (*muṭṭâ:* 9,9). Con razón puede hablarse de la violencia de todos sus habitantes (12,19). Estas rápidas referencias demuestran que la situación de la capital no difiere de la del resto del país: la violencia es el denominador común. Y si hasta ahora no se ha mencionado el derramamiento de sangre dentro de Jerusalén, los textos siguientes lo harán con claridad. Dos de los oráculos más importantes (22,1-16; 22,23-31) describen a Jerusalén como «ciudad sanguinaria», donde reinan la impureza y el terror (22,5). En ella pueden constatarse toda clase de pecados contra Dios y el prójimo, sin excluir perversiones sexuales. Dentro del campo que nos interesa, explotación y opresión de los más débiles (22,7), calumnias criminales (22,9), soborno (22,12), usura (22,12), robos (22,25.29), asesinatos (22,6.9.12.25.27)[63].

Como víctimas de esta situación hablan los textos de los pobres (*ʿanî weʾebyôn:* 22,29)[64], huérfanos (22,7), viudas (22,7.25), emigrantes (22,7.29). Ya indicamos un detalle curioso y exclusivo de 34,1-10: entre las víctimas de los pastores aparecen no sólo los miembros débiles del rebaño, sino también los fuertes[65]; sin embargo, parece que el autor pretende culpar radicalmente a los monarcas (no excluyendo a nadie de su crueldad o desinterés) más que reflejar un hecho histórico o poner la opresión de fuertes y débiles al mismo nivel. Si prescindimos de este dato, la lista de las víctimas no ofrece gran novedad. Más interesante resulta el catálogo de los responsables.

* * *

A veces se culpa a toda la población de Jerusalén (12,19), pero es más frecuente que encontremos la denuncia de grupos concretos. Ya el capítulo 11 habla de veinticinco hombres responsables de numerosos crímenes (aunque conviene recordar la interpretación propuesta por Zimmerli). El capítulo 13 denuncia a las profetisas, que dan sentencia de vida o muerte de acuerdo con su interés. El oráculo 22,1-16, a pesar de su extenso tratamiento del tema, sólo menciona a un grupo concreto, el de los príncipes

[63] Sobre la terminología empleada para referirse a estos delitos, véase más adelante.
[64] Se los menciona también en 16,49; 18,12, pero el contexto es distinto.
[65] Insisto una vez más en que esto depende de que modifiquemos el texto masorético de acuerdo con los LXX. Quien se atiene a TM no puede hablar de una opresión de los poderosos por parte de los reyes, ni decir que Dios «guardará» a las ovejas fuertes y gordas; al contrario, «los aniquilará». Pero creo que esto se debe a una relectura, conservada en el Targum, y que los LXX preservan la idea original.

(*neśîʾîm:* 22,6)[66]. Sin embargo, en 22,23-31 tenemos la enumeración más extensa de los responsables que encontramos en un texto profético: príncipes, sacerdotes, gobernantes, profetas, terratenientes. Si a esta lista añadimos los pastores del capítulo 34 (que incluyen probablemente al rey y sus ministros) y las «ovejas fuertes» del rebaño, ya sabemos quiénes son los culpables de la situación. Es curioso que estos textos no mencionan a los jueces; pero eso no significa que la administración de la justicia fuese por buen camino: la perversión del derecho (9,9), las sentencias de muerte (7,23), los procesos acompañados de calumnias (22,9) y sobornos (22,12) lo demuestran. Si los textos no mencionan a los jueces es probablemente porque esta función queda englobada en la de los gobernantes (*śarîm*) y sacerdotes.

Si nos preguntamos por las raíces de estas injusticias podríamos indicar dos principales: 1) el olvido de la ley de Dios, del compromiso que exige la alianza, de esos preceptos que dan vida al que los cumple; el tema, que sólo se trata expresamente en el capítulo 18, es, sin embargo, presupuesto básico para entender las otras denuncias; 2) la codicia y egoísmo que se extienden a todos los niveles; las profetisas condenan por un puñado de cebada y un mendrugo de pan (13,17-22); pero es toda la ciudad la que se deja arrastrar por el deseo de lucro (22,12). El egoísmo adquiere terribles proporciones en los reyes, que sólo se interesan de sacar partido del rebaño, sin preocuparse de él (34,1-10). Y llega a rasgos enfermizos entre los ricos, que no se contentan con disfrutar el mejor pasto, sino que gozan perjudicando a los demás (34,17-22).

Naturalmente, cabe preguntarse cuál de estas causas es primera. Probablemente la codicia y egoísmo. Es esto lo que lleva a olvidarse de Dios. Pero la relación puede ser más compleja: el olvido de Dios podría provocar un desbordamiento del egoísmo que todos llevamos dentro.

Junto a estas causas de tipo personal se hallan otras estructurales. En la extensa enumeración de 22,1-16, los primeros culpables (y únicos mencionados por su nombre) son los príncipes. El capítulo 34 acusará a los pastores de grandes injusticias, sin olvidar la mayor de todas: el destierro. Tam-

[66] El término parece tomado de épocas antiguas. Aparece ya en Ex 22,27 («no maldecirás al jefe de tu pueblo»). Según Noth, era el título del representante tribal en el santuario anfictiónico (cf. *Das System der zwölf Stämme Israels*, 151-162). Pero la teoría ha sido rechazada por J. van der Ploeg, *Les chefs du peuple d'Isräel et leurs titres:* RB 58 (1950) 40-62; íd., *'Les nobles' israélites:* OTS IX (Leiden 1951) 49-64; E. A. Speiser, *Background and Function of the Biblical Naśîʾ:* CBQ 25 (1963) 111-118. El título de *naśî* lo aplica Ezequiel a los reyes de Israel y Judá (12,10.12; 21,30), a los príncipes (o reyes) de toda la tierra (39,18), a los príncipes (¿reyes?) de las costas y las islas (26,16), a los jeques del desierto árabe (27,21) y de Edom (32,29). El rey futuro siempre es designado *naśîʾ*. Pero es difícil concretar el sentido y la etimología del término. Van der Ploeg lo deriva de *naśaʾ*, «elevar»; el *naśîʾ* sería «el hombre que se eleva por encima de los otros» (*Les chefs*, 50). Speiser, aunque lo relaciona con el mismo verbo, piensa que el sentido exacto es el de «elevado por la comunidad», «nombrado» como jefe (pp. 113s). En contexto de clanes y tribus cree que la mejor traducción es «capitán»; cuando se trata de grupos más amplios, especialmente de estados políticos, «jefe» (*leader*) o «presidente»; en ningún caso encuentra justificada la traducción por «príncipe»; es, sin embargo, la que siguen manteniendo la mayoría de los comentaristas y F. Stolz, art. *nśʾ:* THAT II, 115.

bién 11,1-13 acusa a las autoridades de Jerusalén. En 22,26 se culpa a los sacerdotes de no cumplir su deber, y en 22,28, a los profetas, de falsear la palabra de Dios. Por consiguiente, al constatar las injusticias no podemos cargar toda la culpa sobre el individuo, que se olvida de Dios y se deja arrastrar por el egoísmo. Tienen también sus raíces en el mal funcionamiento de las instituciones, que será preciso eliminar o remodelar, como indica el capítulo 34. Si los pastores no actúan como deben, vendrá Dios para salvar a su pueblo; y encomendará la misión a un pastor único, que ponga fin a las disensiones dentro del rebaño.

* * *

El Libro de Ezequiel trata el tema de la injusticia en contextos muy distintos. Para quien acepte la opinión de Fohrer sobre las tres etapas que atraviesa el mensaje del profeta (anuncio de condena, salvación condicionada, salvación incondicional), resulta muy fácil comprender la diversidad de contextos y el desarrollo del tema.

A la primera época (anuncio de condena) corresponden los textos que hablan de la injusticia para justificar el castigo inminente (7,23; 8,17; 9,9; 12,19; 22,1-16). Una función semejante cumpliría 22,23-31, aunque presente la catástrofe como ya ocurrida. Prescindiendo de que estos textos sean auténticos y anteriores al 586, lo importante es que hablan de la injusticia para anunciar la condena. Siguen la línea marcada desde un siglo y medio antes por Amós y continuada por tantos profetas.

Al anuncio de salvación condicionada corresponde el capítulo 18. El tema de la justicia va unido al de la retribución individual y la responsabilidad personal. En cierto modo parece un contexto nuevo con respecto a los profetas anteriores. Sin embargo, no podemos olvidar las semejanzas con ideas ya sabidas. En definitiva, lo que supone el capítulo 18 es una llamada a la conversión, como indica expresamente el v. 30 y la exposición tan parecida de 33,14: «Si digo al malvado 'morirás', y él se convierte de su pecado, practica el derecho y la justicia, devuelve la prenda empeñada, restituye el hurto y sigue los preceptos de vida sin incurrir en delito, entonces vivirá y no morirá». También otros profetas relacionaban la denuncia de la injusticia con la llamada a la conversión. La diferencia puede radicar en el orden de las etapas: ellos empezaron animando a cambiar de vida y terminaron presentando el castigo como algo inevitable. Ezequiel vive un momento histórico distinto: empieza justificando el castigo para abrirse, después de que éste tuvo lugar, a la esperanza de conversión. Por otra parte, no olvidemos que el capítulo 18 usa la descripción del hombre justo en un contexto semejante al de los salmos 15 y 24 (liturgias de admisión en el templo, vinculadas a nuestro capítulo por los requisitos éticos y la promesa de vida).

Finalmente, a la etapa de salvación incondicional correspondería el capítulo 34. Ya hemos dicho que, a pesar de sus terribles denuncias contra los pastores y las ovejas fuertes del rebaño, el capítulo está marcado por un tono de esperanza y la certeza de que el problema no volverá a repetirse. Aunque el lenguaje es muy distinto y los matices varían, encontramos aquí

la misma ilusión que en los diversos oráculos de Jr 23,1-6. Las tristes experiencias del pasado no se recuerdan para hundirse en la amargura; son el telón de fondo en el que destaca más esplendorosa la salvación de Dios.

* * *

Ezequiel hace abundante uso de las tradiciones religiosas de Israel[67]. A nosotros sólo nos interesa el aspecto de la denuncia social. Pero aquí también es válido el principio de que Ezequiel, profundo conocedor de las tradiciones anteriores, las modifica con libertad. Lo mismo podríamos decir de sus discípulos.

Desde el punto de vista terminológico, Ezequiel emplea sustantivos y verbos que nos resultan de sobra conocidos en textos proféticos, legislativos y sapienciales: «violencia» (*ḥamas:* 7,23; 8,17; 12,19), «oprimir» (*ʿšq:* 18,18; 22,29), «opresión» (*ʿošeq:* 22,7.12.29; 18,18), «explotar» (*ynh:* 22,7.29). Pero también hallamos términos y expresiones que faltan en profetas precedentes: «derramar sangre» (*špk dam:* 22,6.9.12), «sangre» (*damîm:* 9,9; cf. c. 22), «sentencias criminales» (*mišpaṭ damîm:* 7,23), «eliminar gente» (*ʾabbed napšôt:* 22,27). Por otra parte, es curioso que Ez, tan preocupado por la sangre y los asesinatos, no use términos como *rṣḥ, hrg, nkh.* Dentro de lo terminológico, es importante el uso de *tarbît* («recargo»), que no aparece en el Código de la Alianza, ni en Deuteronomio o en los profetas precedentes, pero sí en Lv 25,36s (junto con *nešek,* igual que en Ez 18,8 y, curiosamente, en Prov 28,8); esto demuestra la aparición de un problema nuevo dentro de la cuestión social. En cuanto al uso de *gzl* («robar»), aunque es cierto que este verbo no se emplea en los Decálogos de Ex y Dt y sí en la ley de Lv 19,13, esto no debe llevar a establecer una relación exclusiva entre Ez y el Código de Santidad; también Miq 2,2 había empleado el verbo para referirse al robo de campos; y Prov 22,22 prohíbe robar al pobre.

En las imágenes, Ezequiel aprovecha materiales precedentes. A veces las utiliza para transmitir un mensaje distinto (como en 22,17-22, cuando recoge Is 1,22.25 sobre la purificación de la escoria). Ez 34,1-10 supone un desarrollo amplio e interesante de lo que Jr 23,1-2 se limita a esbozar. Y el tema del rebaño le sirve para un nuevo planteamiento: el conflicto entre ovejas fuertes y débiles.

En cuanto al contenido, la preocupación por los grupos más débiles, huérfanos y viudas, coincide con Isaías y Jeremías; con este último también en el interés por los emigrantes, no mencionados por los profetas anteriores, aunque defendidos por leyes antiguas (Dt 27,19; Ex 22,20; véase también Dt 14,28s; 24,14; 24,17, etc.). Coincide también la denuncia del robo, aceptación de sobornos, perversión de la justicia en los tribunales,

[67] Cf. Zimmerli, BK XIII/1, 62-79; K. W. Carley, *Ezekiel among the Prophets* (Londres 1975); J. W. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht* (Assen 1955); R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes:* BBB 19 (Bonn 1963) espec. 180-186 (sobre la relación entre Ez y H).

asesinatos. Ya hemos indicado que resulta nueva la acusación de aceptar «recargo» *(tarbît)* sobre el préstamo. Esta serie de injusticias hacen que el veredicto global de Ez se asemeje al de los profetas anteriores.

Cuando dice que Jerusalén es «grande por su terror» *(rabbat hamm^e^hûmâ:* 22,5) coincide con el veredicto de Amós sobre Samaría («sumida en el terror»: *m^e^hûmot rabbôt b^e^tôkâ:* 3,10). La definición de la capital como «ciudad sanguinaria» está tomada de Nah 3,1, pero también la habría firmado con gusto Miqueas, que presenta a Jerusalén construida a base de sangre y de crímenes (3,10). La denuncia de los grupos responsables tampoco supone una novedad: empieza con Amós, se perfecciona la lista con Miqueas, crece en Sofonías y adquiere su pleno desarrollo en Ezequiel; ya hablamos de los grandes paralelos entre Sof 3,1ss y Ez 22,23-31 y de la novedad que supone la inclusión de los «terratenientes» en el catálogo de los responsables (novedad más terminológica que de contenido, ya que Amós, Miqueas e Isaías denunciaron a estas personas). Por lo que respecta a la promesa de salvación, Ezequiel desarrolla lo contenido germinalmente en Jr 23,1-6.

La relación de Ezequiel con las tradiciones legales es evidente. Sobre todo en 18,5-9 se detectan contactos con Ex 22,20.24.25s; Dt 23,17.20; 24,10-13.17. Lo mismo ocurre en la lista de contravenciones de 22,1-12. Pero, sin duda, los paralelos más interesantes, a veces únicos, son con la Ley de Santidad[68]; ya lo indicamos a propósito del *tarbît;* otro caso es el de los «calumniadores» (cf. Lv 19,26), el uso de *gzl* (Lv 19,13); la expresión «apartar su mano de la iniquidad» (18,8) como mejor se explica es recurriendo a Lv 19,15.35.

Algunos de los valores éticos defendidos por Ezequiel coinciden, naturalmente, con los que aparecen en textos sapienciales. Por ejemplo, la condena del soborno (22,12) es clara en Prov 17,23 («el malvado acepta soborno bajo cuerda para torcer el camino de la justicia»). Pero a veces se sugieren paralelos entre Ez y Prov que carecen de valor. Por ejemplo, a propósito de los calumniadores (22,9) se cita Prov 11,13; 20,19. Lo que estos textos denuncian son cosas de poca monta («quien anda charlando divulga secretos»), sin importancia en comparación con la calumnia que cuesta la muerte. Más interesante puede ser el paralelismo entre Prov 15,16 y 22,5. El primero dice: «Más vale poco con temor de Dios que grandes tesoros con sobresalto». Precisamente 22,1-12 va a describir una serie de injusticias que culminan en el enriquecimiento de la capital (v. 12; cf. también v. 13); pero a esto se ha llegado a través del «terror» y el «sobresalto». Ante esta situación, el profeta anuncia el castigo. El sabio se pregunta: ¿ha valido la pena?

[68] Leyendo las normas sociales contenidas en Lv 19 y 25, casi todas tienen correspondencia en Ez, salvo 19,11: «no robaréis *(gnb),* no defraudaréis *(kḥš)* ni engañaréis *(šqr)* a ninguno de vuestro pueblo», y 19,35-36, donde se habla del fraude en el comercio; los textos de Ez nunca tratan este tema y tampoco el de los esclavos (Lv 25, 39-43). En cuanto a las leyes sobre el año jubilar y los bienes inmuebles (Lv 25,8-17. 23ss), suponiendo que fuesen anteriores a Ez, lo cual es discutible, poco sentido tenía hablar de ellas cuando se esperaba la caída de Jerusalén o se estaba en el destierro.

Este breve análisis demuestra lo indicado al comienzo. Ezequiel no está al margen de la tradición de Israel, pero tampoco se limita a repetir lo dicho por sus predecesores. Modifica la herencia recibida y la adecúa a su tiempo. Quizá lo que más debamos agradecerle (a él o a sus discípulos) es la ampliación de la esperanza y el hermoso desarrollo que hace de este tema en el capítulo 34. En medio de injusticias que parecen sin remedio, consuela pensar que un día desaparecerán las diferencias y que todos seremos un solo rebaño bajo un mismo pastor.

CAPITULO X

LA PROFECIA POSEXILICA

Hemos llegado a la etapa final de nuestro estudio. Tras dos siglos de exhortaciones y denuncias, poco quedaba por decir sobre las injusticias y la forma de eliminarlas. En este campo, como en otros, la profecía se va extinguiendo lentamente, dando paso a una supremacía de la corriente sapiencial y de la literatura apocalíptica. Incluso constatamos con sorpresa que, durante los graves conflictos sociales del siglo v, no surge una voz profética que los denuncie. Será el pueblo quien deba defenderse a sí mismo y un político, Nehemías, quien intente solucionarlos. Tenemos la impresión de que muchas cosas han cambiado desde el siglo VIII; aunque debemos recordar que nuestro conocimiento de la época es muy fragmentario y no permite comparaciones exactas. De todos modos, la profecía posexílica también aporta algo. En ciertos momentos había que recordar y actualizar viejas verdades o infundir nuevas esperanzas. Por otra parte, no olvidemos que el problema de la justicia adquiere en esta época un matiz político e internacional. Ya lo tenía en Amós y lo desarrolló Habacuc, sin excluir a otros profetas. Pero esta prolongada experiencia de sometimiento a potencias extranjeras hará que se plantee más agudamente el problema y se espere con ansia su solución[1]. Como indicamos al hablar de Amós, nuestro estudio prescinde de este aspecto concreto.

I. LA APORTACION DEL TRITOISAIAS (IS 56-66)[2]

Los capítulos 56-66 del Libro de Isaías son atribuidos por la mayor parte de los comentaristas actuales a diversos autores muy vinculados espiritualmente al Deuteroisaías, que proclamaron su mensaje en los últimos decenios del siglo VI y primeros del V. Por desgracia, estos años son de los más desconocidos de la historia de Israel. Pero su problemática podemos intuirla: entusiasmo inicial de los repatriados, desilusión subsiguiente, tensiones entre los repatriados y quienes habían permanecido en Judá, ansias de liberarse del dominio persa, esperanza de que Dios salvase definitivamente a su pueblo, etc. Es difícil concretar más. Y así se explican las interpretaciones tan distintas que podemos encontrar de estos capítulos de Isaías y de las

[1] Sobre el tema, cf. J. L. Sicre, *La actitud profética ante el imperialismo:* «Proyección» 26 (1979) 171-180 y 313-323.

[2] Sobre las cuestiones introductorias a estos capítulos, cf. Alonso/Sicre, *Profetas* I, (Ediciones Cristiandad, Madrid 1980) 341-347.

causas que motivaron su redacción. Como prueba presentaremos brevemente las conclusiones de los últimos estudios sobre ellos.

K. Pauritsch concibe de esta forma el origen del libro [3]: en los años posteriores al exilio, una comunidad yahvista establecida en Babilonia envía mensajeros a Jerusalén para consultar sobre su posible afiliación a la comunidad madre de Sión. Los enviados, «extranjeros» y «eunucos», reciben un «no» de los sacerdotes. Esta repulsa, y la dilación de las promesas anunciadas por Deuteroisaías, crea en ellos una situación de desánimo. Pero un profeta se opone a la decisión de los sacerdotes y pronuncia el oráculo 56,3-7. Al mismo tiempo que crea en ellos la conciencia de ser pueblo de Dios, intenta fomentar su esperanza y abrirlos a una actitud nueva. Reuniendo oráculos sueltos que se habían transmitido oralmente o por escrito entre los años 521-510, redacta esta obra (Is 56-66), que está destinada a la comunidad de Babilonia.

P.-E. Bonnard [4], que atribuye casi todos los oráculos a un discípulo de Deuteroisaías, intenta comprender estos capítulos situándolos en la compleja problemática de los años 537-520 a. C. Hay entonces cuatro grupos principales: los judíos que han vuelto del exilio, los que permanecieron en Judá, los extranjeros y los judíos de la diáspora. A partir de todos ellos, sin excluir a nadie, Tritoisaías pretende construir una comunidad de hombres justos, que agraden a Dios. Pero su llamada a la conversión choca con cuatro obstáculos: el escándalo que supone la tardanza de la salvación final anunciada por Deuteroisaías; la depravación del culto idolátrico; la división que se refleja en el odio entre hermanos y las injusticias, y el riesgo de que la comunidad desprecie a los extranjeros. Estos cuatro grupos y estos cuatro obstáculos ayudan a comprender el mensaje de Is 56-66 en su totalidad.

P.-D. Hanson [5] enfoca la cuestión de modo muy distinto. Considera absurdo preocuparse por la cuestión del autor, aunque personalmente admite la pluralidad de autores. Lo importante es comprender el trasfondo sociológico de estos capítulos. En ellos advierte la existencia de una comunidad que alienta un ideal escatológico en plena armonía con las afirmaciones de Is II; y también advierte un elemento polémico, que va desde la reprimenda suave (64,7) hasta el ataque más duro (57,3ss). A través de todo esto se detecta la existencia de dos grupos judíos importantes. Por una parte, el sacerdocio sadoquita, que controla el culto oficial, domina la política, pacta con el imperio persa; es un grupo realista, antiescatológico, dispuesto a hacer valer siempre sus privilegios. Frente a él, los discípulos de Is II representan la oposición: una mentalidad más «democrática», con un sacerdocio que se extiende a todos los fieles; abierto a los extranjeros, pero sin ganas de compromisos con el imperio persa; sobre todo, un grupo clara-

[3] K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jes 56-66):* AnBib 47 (Roma 1971).

[4] P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leur éditeurs. Isaïe 40-66* (París 1972).

[5] P.-D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadelfia 1975) 32-208. Su punto de vista lo considera fundamentalmente aceptable, aunque introduce modificaciones, E. Achtemeier, *The Community and Message of Isaiah 56-66* (Minneapolis 1982).

mente escatológico, que espera y ansía la irrupción de Dios. El choque de estas dos mentalidades dará como resultado Is 56-66. La génesis de estos capítulos es la siguiente: los primeros textos hablan de una comunidad ideal, tal como la conciben los discípulos de Deuteroisaías (60-62; 57,14-21). Pero este ideal se ve minado por la oposición (63,7-64,11) y esto hace que crezca la tensión dentro de la comunidad judía (58,1-12; 59,1-20). El cisma se hace cada vez mayor, aumenta el espíritu de venganza y va surgiendo la escatología apocalíptica, mucho más desencarnada de la historia (65,1-25). Un nuevo paso adelante lo representa la controversia sobre la construcción del templo y el sentirse expulsados del culto oficial (66,1-16), que abre camino a un conflicto más agudo (56,9-57,13). Y mientras el grupo sacerdotal se alía con los persas y los admite como señores, el grupo profético espera la victoria definitiva de Yahvé sobre todos los pueblos (63,1-6).

La opinión de Pauritsch parece algo fantasiosa. La de Hanson, muy sugerente, pero demasiado subjetiva [6]. La de Bonnard quizá sea la más justa, aunque corre el peligro de poner al mismo nivel problemas de muy distinta envergadura. De todos modos, aunque los capítulos se presten a interpretaciones bastante distintas, parece claro que sus referencias al tema de la justicia no debemos interpretarlas de forma exclusivamente económica. El problema adquiere connotaciones especiales, y la denuncia social está muy vinculada a la polémica religiosa y al enfrentamiento de grupos. En este sentido, Is 56-66 recuerda mucho la situación que refleja Miq 2-3.

El tema de la justicia no se extiende a todos los capítulos por igual. Se concentra en los primeros (56-59). Luego sólo encontramos una referencia de pasada a que «el Señor ama el derecho, odia el robo y la maldad» (61,8). El relativamente frecuente uso de *ṣ*[e]*daqâ* (60,17; 61,10.11; 62,1.2; 63,1) no tiene relación estricta con el tema de la justicia, sino con el de la salvación.

Sin embargo, los primeros capítulos contienen un mensaje interesante, que se entiende mejor a partir de la frase programática con que comienza la obra:

> «Guardad el derecho, practicad la justicia,
> que mi salvación está para llegar y se va a revelar mi victoria»
> (56,1).

En un momento de desánimo, cuando las bellas esperanzas de Isaías II parecen haber fracasado [7], sus discípulos mantienen la fe en un futuro mejor. Saben que Dios no los abandonará, manifestará su salvación y su vic-

[6] Baste recordar que Duhm, basándose en los mismos textos, presentaba una imagen totalmente distinta de Tritoisaías, encuadrándolo en la mentalidad que comienza Ezequiel, fomentan Ageo y Zacarías y alcanza su punto culminante en Esdras (cf. *Das Buch Jesaia,* 418s). Hanson, por el contrario, considera a la escuela de Ezequiel, a Ageo y Zacarías como los grandes adversarios del grupo profético que se encuentra detrás de Is 56-66. Aunque pienso que Hanson lleva más razón que Duhm, a veces produce la impresión de simplificar los problemas.

[7] Véase H. J. Kraus, *Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56-66:* ZAW 78 (1966) 317-332.

toria al pueblo. Pero no creen que se trate de un regalo incondicionado. Hay que prepararse para él practicando la justicia, observando el derecho. De lo contrario, no tendrá lugar la salvación. Este criterio lo desarrollan en dos importantes pasajes, que analizaremos a continuación.

1. *Ayuno y justicia* (Is 58,1-12)[8]

Como siglos antes, uno de los puntos conflictivos en la comunidad posexílica sigue siendo el modo de agradar a Dios y ganarse su benevolencia. Muchos se aferran al culto. Cuando la falta de templo hace imposible los sacrificios, adquiere importancia una práctica piadosa, el ayuno, conocida antes del destierro (cf. Jr 14), pero que ahora se celebra en fechas fijas: aniversario del asedio de Jerusalén, del día de la caída de la capital, del incendio de la ciudad y del templo, del asesinato de Godolías[9]. Se trata de un día de humillación y mortificación para conseguir el favor divino[10]. Pero el grupo profético piensa que el único camino para obtener la salvación pasa por la justicia y el amor al prójimo. Como indica Feldmann, el texto acomoda a los nuevos tiempos el mensaje de Is 1,10-20[11].

1 «Grita a voz en cuello, sin cejar, alza la voz como una trompeta,
denuncia a mi pueblo sus delitos, a la casa de Jacob sus pecados.
2 Me consultan[12] a diario[13], desean conocer mis caminos,
—como un pueblo que practicara la justicia
y no abandonase el derecho de su Dios—,
me preguntan las normas justas, desean estar cerca de Dios.
3 ¿Para qué ayunar, si no haces caso? ¿Mortificarnos, si no te fijas?
Mirad: el día de ayuno buscáis vuestro interés
y apremiáis a vuestros obreros[14].
4 Mirad: ayunáis entre pleitos y peleas,
dando puñetazos sin piedad[15].

[8] Además de los comentarios, véanse H. Kosmala, *Form and Structure of Is 58:* ASTI 5 (1966-67) 69-81; J. Morgenstern, *Two Propbecies of the fourth Century B. C. and the Evolution of the Yôm Kippûr:* HUCA 24 (1952-53) 1-74; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic,* 100-113.

[9] Así lo expone Kissane, basándose en los datos de Zac 7,3 y 8,18.

[10] Cf. F. Stolz, art. *ṣwm,* en THAT II, 536-538, donde expone su evolución a partir de antiguos ritos fúnebres.

[11] *Das Buch Isaias,* 216.

[12] Sería posible traducir «se interesan por mí». Pero el paralelismo con *šāʾal* aconseja dar aquí a *daraš* el sentido de consultar a Dios a través de sacerdotes y profetas.

[13] Ehrlich propone cambiar *yôm yôm* («día tras día») en *bᵉyôm ṣôm* («el día de ayuno»). De esta forma se prepara la pregunta del v. 3, que actualmente parece sin relación con lo anterior. No conozco ningún comentarista que haya aceptado su idea.

[14] El sentido de *ʿṣb* es oscuro en este contexto. Las dos interpretaciones más difundidas son: 1) «apremiáis a vuestros obreros»: Knabenbauer, Volz, Fischer, Feldmann, Kosmala, Westermann, Hanson, Young; 2) «apremiáis a vuestros deudores»: LXX, Vg, A Lapide, Köhler, Glahn, Kessler, Duhm, Westermann como posible. Junto a ellas se encuentran otras teorías, de las que sólo parece interesante la de Coccejus, seguida por Rosenmüller: «omnes dolores vestros exigitis», es decir, no perdonáis a los que os han ofendido.

[15] Siguiendo a LXX y Vet Lat Hanson cambia *rešaʿ* en *raš:* «dando puñetazos a los

No ayunéis como ahora, haciendo oír en el cielo vuestras voces.
5 ¿Es ése el ayuno que el Señor desea,
el día en que el hombre se mortifica?
Mover la cabeza como un junco, acostarse sobre estera y ceniza,
¿a eso lo llamáis ayuno, día agradable al Señor?
6 El ayuno que yo quiero es éste:
abrir las cadenas [16] injustas, soltar las correas del yugo,
dejar libres a los oprimidos, romper todos los yugos;
7 partir tu pan con el hambriento,
hospedar a los pobres [17] sin techo [18],
vestir al que ves desnudo y no cerrarte a tu propia carne [19].
8 Entonces romperá tu luz como la aurora,
en seguida te brotará la carne sana;
te abrirá camino tu justicia, detrás irá la gloria del Señor.
9 Entonces clamarás al Señor y te responderá;
pedirás auxilio y te dirá: Aquí estoy.
Si destierras de ti los yugos, la acusación con falso testimonio [20],

pobres». Casi todos se atienen al TM, entendiendo *reša‘* como adjetivo («vuestro puño malvado») o como adverbio («sin piedad», «malvadamente»). La traducción de BJ: «para dar puñetazos a malvados» resulta absurda.

[16] *ḥarṣubbot* sólo vuelve a usarse en Sal 73,4, en ese caso con el sentido de «sinsabores». En nuestro texto, el sentido de «cadenas», «ataduras» es aceptado generalmente. Algunos de manera tan literal que traducen por prisión: «abrir las prisiones injustas» (NBE, idea que comparte Rosenmüller). Otros de forma más amplia, como referencias a las deudas, intereses agobiantes, decisiones judiciales.

[17] En *‘anîyîm mᵉrûdîm* resulta extraña la unión de un sustantivo concreto y uno abstracto; el verso parece sobrecargado y el plural «pobres» desentona entre los singulares «el hambriento» y «el desnudo». Por estos motivos (podría haber aducido también que falta en la versión siria), Duhm omite «pobres». A su traducción («y hospedes en tu casa la falta de techo», «und Obdachlosigkeit ins Haus bringst») puede objetársele que deja un término abstracto entre dos concretos («hambriento» y «desnudo»). Puesto a elegir en un conflicto entre singular/plural y abstracto/concreto me inclino por lo primero. Ehrlich soluciona la disonancia entre sustantivo abstracto y concreto leyendo *‘anîyê mᵉrûdîm*, «los pobres de la vagabundez», es decir, «los pobres sin techo, sin casa».

[18] *mᵉrûdîm* es considerado sustantivo (*marûd*, usado sólo en plural) por BDB, Duhm, Ehrlich y otros; derivándolo de *rwd*, «vagabundear», tendría el sentido de «inquietud», «desasosiego» (BDB) o describiría el estado del vagabundo, que carece de techo (Ehrlich, Duhm). Dillmann y otros piensan que se trata de una forma antigua de participio pasivo Qal de *rwd*. Algunos prefieren vocalizar hofal o hifil. Jarchi lo relacionaba también con *rwd*, pero en el sentido de «gemir». Koch y Rosenmüller con *marad*, en el sentido de «expulsar».

[19] Traducción habitual. Ehrlich niega que *bśr* tenga este sentido. Para expresar el parentesco se usa *‘eṣem ûbaśar*, y al compatriota se le llama *’aḥ*. Por consiguiente, propone leer *ûmibbᵉśarô*, con el sufijo referido al «desnudo». La frase sería paralela a la anterior: «y no cerrarte a su carne desnuda». Aunque BH recoge la propuesta, la mayoría de los comentaristas ven aquí una afirmación distinta, que sintetiza las exigencias anteriores.

[20] Lit: «extender el dedo y hablar en falso». La interpretación de esta frase se basa en el detenido estudio de C. Hauret *Isaïe LXIII,9: Si desieris extendere digitum:* RScRel 35 (1961) 369-377, que interpreta la curiosa expresión a partir de los artículos 127 y 132 del Código de Hammurabi. En ambos casos, «tender el dedo» significa acusar, denunciar ante los tribunales. Ya que la denuncia podía estar justificada, las

10 si te entregas [21] al hambriento y sacías el estómago del indigente,
surgirá tu luz en las tinieblas, tu oscuridad se volverá mediodía.
11 El Señor te guiará siempre, en el desierto saciará tu hambre,
hará fuerte tus huesos, serás huerto bien regado,
un manantial de aguas cuya vena nunca engaña.
12 Reconstruirás [22] viejas ruinas, levantarás sobre cimientos de antaño,
te llamarán «tapiador de brechas»,
«restaurador de sendas transitables» [23].

El texto, bastante fácil en conjunto, plantea algunos problemas en cuanto a la forma y desarrollo. La semejanza entre algunas afirmaciones de 7 y 10a, la alternancia de exhortaciones y promesas en 6-12, han hecho pensar a algunos que el orden primitivo está alterado. Volz lo reconstruye situando 9b.10a después de 7; así todas las exigencias quedan seguidas, igual que todas las promesas. Kosmala, que considera añadidos los versos 3b.9b.10b. 11b, organiza la última parte con el orden 7.10a.8.9a.11a; su criterio básico es el mismo de Volz. Por otra parte, Kosmala cree que tenemos aquí dos poemas distintos, ambos relacionados con el ayuno: 1-2 y 3-11a, unidos posteriormente. Pero estas propuestas no las acepta la mayoría de los comentaristas. Quizá porque las repeticiones y aparente falta de orden se explican fácilmente en un estilo oratorio. Por otra parte, el oráculo representa una transformación del antiguo modo de tratar el tema «obediencia y sacrificio», como indica Hanson [24]: la acusación se amplía con elementos de disputa, y a la sentencia de 4b sigue una nueva discusión; a diferencia de los oráculos preexílicos, las exhortaciones a la justicia se entremezclan con promesas de salvación.

Como punto de partida, conviene imaginar la situación histórica. El país

palabras siguientes *dabber-ʾawen* (equivalentes al *dabber-šawʾ* de 59,4), dan el matiz concreto de denuncia basada en falsos testimonios. Hauret recoge las anteriores opiniones sobre el sentido de «extender el dedo»: 1) gesto de burla o desprecio; 2) gesto amenazador; 3) gesto mágico, para provocar un maleficio. A éstas podrían añadirse otras recogidas por A Lapide: 4) robar; 5) extender el dedo equivaldría a extender la mano; sería una referencia a la corrupción al elegir a los magistrados. A Lapide, que se inclina por el gesto amenazador o burlón, ofrece un ameno catálogo de formas hirientes, oscenas y también honoríficas de usar los dedos (cf. *Commentaria in Scripturam Sacram,* ed. por J. M. Peronne [París 1877] vol XI, 680s).

[21] Lit.: «si suministras tu alma al hambriento». Es la interpretación de san Jerónimo, A Lapide, Rosenmüller, Ehrlich, Volz, Young. Considerando extraño el uso de *pwq* en este sentido, Volz propone cambiar en *tpqḥ* («si abres tu alma al hambriento»). Es frecuente el cambio de *nepeš* en *leḥem:* «si das tu pan al hambriento», limitando la exigencia al hecho de dar, no de «darse».

[22] Leyendo con LXX y Vg una forma pasiva: *bunnû* (Ewald) o *wᵉnibnû* (Volz, Westerman, Hanson).

[23] Lit.: «restaurador de sendas para habitar». Al hacer transitables los caminos se puede habitar de nuevo el país. Algunos prefieren introducir un pequeño cambio, leyendo *nᵉtîṣôt:* «restaurador de ruinas para habitar» (De Lagarde, G. R. Driver, Westermann, Hanson). Ehrlich cree que la última palabra debemos vocalizarla *laššabat,* «sobre el sábado» y considerarla título del oráculo siguiente (58,13-14); la idea no es descabellada.

[24] *The Dawn of Apocalyptic,* 106.

está asolado, Jerusalén casi arrasada. El poema lo expresa con imágenes de oscuridad, enfermedad, aridez (8a-10b.11), que el verso 12 traduce hablando de ruinas, brechas y sendas intransitables. En estas circunstancias, el pueblo (al menos gran parte de él) necesita que Dios se fije, le preste atención. Es lo que sugiere la pregunta de 3a. A su vez, muestran su interés por el Señor. No sabemos si con mayor o menor dosis de egoísmo, porque la interpretación del v. 2 es muy discutida. Si prescindimos provisionalmente de la frase «como un pueblo que practicara la justicia y no abandonase el derecho de su Dios», nos quedan cuatro oraciones, que forman dos binas paralelas:

consultar *(drš)*	desear *(ḥpṣ)*
preguntar *(š'l)*	desear *(ḥpṣ)*

Estas binas describen una actividad (1.ª columna) y un sentimiento o actitud (2.ª), relacionados entre sí. El sentido de la segunda bina parece claro: desean conocer los caminos de Dios *(da'at derakay)* porque les gusta estar cerca de él *(qirbat 'elohîm)*[25]. Al servicio de este deseo está la primera bina. ¿Cómo conocer los caminos de Dios, la senda que lleva a él?: consultando su oráculo, preguntándole por las normas adecuadas de conducta. Es la actitud que mantienen «día tras día»; al menos, «el día de ayuno» (ver el cambio propuesto por Ehrlich en nota 13). Pero en medio de esta serie de afirmaciones hay algo que resulta estridente: «como un pueblo que practicara la justicia y no abandonase el derecho de su Dios». En la mentalidad del autor, el pueblo está construyendo un hermoso edificio espiritual y ritual, pero sin el fundamento previo de la justicia y el derecho.

Otros autores proponen esta interpretación del v. 2. En medio de los graves problemas de la época, el pueblo desea conocer la forma en que Dios va a intervenir en la historia para salvarlo, desea que Dios se le acerque y lo que pide son «sentencias justas», es decir, que cumpla su promesa de liberar a Israel y castigar a los enemigos. El inciso de 2bª conserva toda su ironía: le piden a Dios que sea justo con ellos... como si ellos fueran justos. Esta interpretación ayuda a captar el ambiente en que se pronunció el oráculo, aunque parece menos exacta que la anterior. Al traducir *ša'al* por «pedir», rompe el paralelismo entre este verbo y *drš;* por otra parte, como indica Duhm, *ḥpṣ* no parece el verbo más indicado para expresar la esperanza de liberación. Sin embargo, la opinión tiene también sus partidarios, como Ehrlich, Fischer, Feldmann, etc., y no podemos excluir que el autor se expresase con pretendida ambigüedad.

En cualquier hipótesis, el v. 2 deja claro que el pueblo se mantiene muy cerca de Dios (por deseos de agradarle o deseos de ser salvado) y que esto no va acompañado de una preocupación por el derecho y la justicia. Esto nos da la clave para entender lo que sigue.

[25] Entendiendo *'elohîm* como genitivo objetivo (Duhm, Westermann). Otros lo interpretan como genitivo subjetivo: desean que Dios esté cerca de ellos, venga a salvar (Knabenbauer, Fischer, Feldmann). Según Volz, la expresión habría que traducirla «comunidad con Dios» y abarcaría ambos aspectos; unión de Dios con el hombre y del hombre con Dios.

El v. 3 parte del supuesto de que uno de los actos más importantes para ganarse a Dios es el día de ayuno; sugiere que no se ha organizado uno solo, sino varios, sin percibir sus resultados. Dios no hace caso ni se fija. Y esto provoca la pregunta de 3a, cargada de insatisfacción y desconcierto. Es ella, en realidad, la que desencadena el oráculo al provocar la indignación de Dios. Por eso el poema comienza *ex abrupto,* sin fórmula introductoria, dirigiéndose el Señor al profeta para que denuncie los delitos y pecados del pueblo. Siguen un camino equivocado, y Dios va a indicarles por qué su ayuno no es válido.

Los versos 3b-4 dan como causa el egoísmo, la codicia y las disputas. Mientras ayunan siguen con sus negocios [26], obligan a trabajar a los obreros de forma cruel, como los capataces egipcios [27] (o, en otra interpretación, apremian a sus deudores, contraviniendo la norma de Dt 15,2), ayunan en medio de pleitos y peleas, acompañadas a menudo de malos tratos, golpes e incluso heridas mortales [28]. «En el mismo momento en que pretendéis honrar a Dios, vuestro padre, molestáis al prójimo, vuestro hermano» [29].

Los vv. 5-7 introducen un cambio importante. No hablan del ayuno en cuanto tal, sino de los ritos que lo acompañan. Frente a esas acciones carentes de sentido, ridículas y poco comprometedoras, Dios indica los verdaderos ritos que deben constituir el ayuno y que están orientados al prójimo.

El v. 6 contiene cuatro oraciones referentes a la libertad. El empleo de metáforas en tres de ellas hace que la interpretación ofrezca ciertas dudas. De nuevo podemos organizar el texto en dos binas paralelas: la primera, formada por las frases primera y tercera, ofrece la progresión «abrir» *(ptḥ)*-«soltar» *(šlḥ);* la segunda, frases segunda y cuarta, tiene en común el uso del sustantivo *môṭâ* («yugo», más exactamente la «barra» o «vara» del mismo).

Por consiguiente, las frases primera y tercera podrían decir lo mismo: «abrir las cadenas injustas» equivaldría a «dejar libres a los oprimidos». Igual que no se advierte diferencia entre segunda y cuarta: «soltar las correas del yugo» y «romper todos los yugos». El problema consiste en saber si estas dos binas se refieren a injusticias distintas. Por ejemplo, la primera, a gente encarcelada contra todo derecho; la segunda, a personas que deben servir injustamente como esclavos. Es imposible una solución categórica. Aunque el tema de la libertad es básico en el verso, no parece que debamos entenderlo en el sentido de liberar de la cárcel, sacar de la prisión, como sugiere la traducción de la Nueva Biblia Española. El texto no usa ninguno

[26] Tras haber usado el verbo *ḥpṣ* para expresar los sentimientos religiosos del pueblo, el empleo de *ḥepeṣ* con sentido de interés económico, ganancia, supone un gran contraste y profunda ironía por parte del autor.

[27] *ngś* se usa en Ex 3,7; 5,6.10.13.14. Tanto en estos casos como en el texto de Isaías, la fuerza no recae en el empleo de la violencia contra los trabajadores, sino en exigirles el máximo rendimiento. Cf. J. Pons, *L'opression dans l'Ancien Testament,* 104-107.

[28] *maṣṣâ* sólo se emplea aquí y en Prov 13,10; 17,19, que no ayudan a concretar la idea. Pero el empleo del verbo *nṣh* en Ex 2,13; 21,22; Dt 25,11; 2 Sm 14,6 deja claro los matices que indico en el comentario.

[29] Bonnard, *Le Second Isaïe,* 373.

de los términos técnicos para referirse a la cárcel[30], ni menciona cepos y grillos[31]. Por consiguiente, aunque *ḥarṣubbot* signifique «cadenas», no es preciso pensar en presos encadenados[32]. Es preferible una interpretación más amplia. A Lapide ve en las cadenas, correas y yugos una referencia a los contratos ilegales, intereses y usuras que esclavizan sobre todo a los pobres[33]. Duhm y Volz hablan también de los arruinados, endeudados, condenados a la cárcel o a la esclavitud por los jueces. Teniendo en cuenta la compleja problemática de la época, diríamos que el autor pide que se acabe con todo tipo de opresión económica, política, social o religiosa. Probablemente influye en él la experiencia del destierro, tenida pocos años antes. Resulta intolerable que, después de la liberación de Ciro, los judíos vuelvan a tratarse como los habían tratado los babilonios. Igual que la experiencia de Egipto debió servir para acoger con afecto a los emigrantes («porque emigrantes fuisteis vosotros en tierra de Egipto»: Dt 24,18), la de Babilonia debe servir para no esclavizar de ningún modo a las personas.

Si el v. 6 nos ha puesto en contacto con los «oprimidos» *(reṣûṣîm)*[34], el 7 nos habla de hambrientos, pobres sin techo y desnudos. Compartir con ellos pan, casa y vestido es lo que Dios espera de su pueblo. Ya lo vimos en Ez 18,7, y allí indicamos que se trata de una antigua idea, que aparece en la Autobiografía de Herkhuf. Añadamos aquí otro pasaje egipcio, del capítulo 125 del Libro de los Muertos: «Yo di pan al hambriento y agua al que padecía sed; di vestido al hombre desnudo y una barca al náufrago».

Estas exigencias las resume la frase final, «no cerrarte a tu propia carne», que podríamos explicar: «no te desentiendas del prójimo, que es algo tuyo»[35]. Como subrayan muchos comentaristas, no se dice «tu hermano», sino «tu carne», refiriéndose con ello a cualquier hombre, aunque no sea israelita. Indirectamente, el autor pone el dedo en la llaga y desvela una de las causas capitales de la injusticia: la falta de identificación con el que sufre, el no sentirnos afectados personalmente por el hambre, la desnudez o la pobreza de los otros, considerando esos hechos «datos» fríos de una

[30] *mišmor* (Lv 24,12; Nm 15,34); *bêt hakkele'* (1 Re 22,27; Jr 37,15). El segundo término es más exacto; el primero sólo aparece en las tradiciones del desierto, donde no había cárcel propiamente dicha.

[31] *mahpeket, ṣînoq* (2 Cr 16,10; Jr 20,2; 29,26).

[32] En el contexto de rivalidades entre el grupo teocrático y el profético (Hanson), resultaría atrayente ver aquí una antigua referencia al problema de los «presos políticos». Es curioso que los casos de encarcelamiento que conocemos por la Biblia (prescindiendo de Lv 24,12 y Nm 15,34) se refieren siempre a profetas: Miqueas ben Yimlá, Jeremías (dos veces), Janání. No es extraño, ya que los «presos comunes» no existían entonces; en caso de asesinato, robo, etc., la pena era la muerte, la esclavitud o la devolución multiplicada de lo robado. En un momento en el que Judá dependía de Persia y debía estar en buenas relaciones con los dominadores, no sería extraño que se encarcelase a personas políticamente peligrosas. Pero no tenemos datos que corroboren esta opinión.

[33] *Commentaria in SS*, XI, 677s.

[34] Los textos en que se usa *rṣṣ* dejan entrever que la opresión puede venir de quienes detentan el poder (1 Sm 12,3-4), de los ricos (Am 4,1) o de las grandes potencias (Dt 28,33). En el contexto de la época posexílica, los «oprimidos» serían probablemente los pobres, esclavos, etc., sin excluir esa mayoría del pueblo que sufre impuestos y vejaciones, como recuerda Neh 5,1-13.

[35] Sobre *'lm* Hitp., en el sentido de «desentenderse», cf. Dt 22,1.

posible encuesta sobre problemas sociales. Cuando alguien pasa hambre, eres tú quien pasa hambre. Cuando alguien va desnudo, eres tú quien va desnudo. Cuando te desentiendes del prójimo, te cierras a ti mismo, porque no es algo ajeno a ti, sino tu propia carne. Este es el presupuesto del autor.

En resumen, los vv. 6-7 describen el ayuno que desea el Señor, los ritos que deben practicarse el día en que el hombre se mortifica. ¿No se elimina con ello el ayuno estrictamente dicho? Parece que sí, y los intentos por defender ambas cosas (ayuno y «obras de justicia y de misericordia») se basan más en un deseo conciliador que en el texto profético. El autor no defiende esa práctica, sino su sentido profundo. Ayunar es renunciar a uno mismo, el egoísmo. Y esa actitud la acepta Dios, con tal que no se exprese en ritos vacíos, sino en la práctica del amor al prójimo.

Los vv. 8-9a contienen seis promesas, en tres binas. Primera y segunda son un anuncio de restauración gloriosa, la primera con la metáfora de la luz (como Is 60,1-3.19-20), la segunda con la imagen de la salud que se recupera (en contraste con Is 1,5-6, donde se habla de la trágica situación en que quedó Judá tras la invasión asiria). Las promesas tercera y cuarta describen una procesión, inspirada en el principio básico de 56,1: en vanguardia marcha la «justicia» del pueblo *(ṣidqeka);* en retaguardia, «la gloria del Señor»; se inspira en 52,12, que presenta la salida de Babilonia como una procesión litúrgica. Las dos últimas promesas responden a las quejas de 3a: el Dios que parecía desentenderse responde ahora a las súplicas del pueblo.

Curiosamente, esta serie de promesas queda interrumpida por otras cuatro condiciones [36]; repiten en parte lo dicho en 6-7, pero hay cambios significativos. Las cuatro frases sobre la libertad quedan resumidas en una sola: «desterrar el yugo», eliminar toda forma de opresión. La segunda se refiere a las acusaciones en los tribunales, basadas en mentiras y falsos testimonios (véase lo dicho en la nota 20), tema que no aparece en 6-7. Las «obras de misericordia» del v. 7 quedan reducidas a una sola, alimentar al hambriento, aunque formulada en dos frases paralelas, la primera de las cuales subraya la entrega personal al necesitado más que el hecho físico de darle alimento (véase nota 21). Las semejanzas y diferencias de 9b.10a con 6-7 podrían explicarse interpretándolos como un añadido posterior que desea completar y matizar lo dicho anteriormente. En este caso, nos inclinaríamos a entender las dos primeras exigencias en paralelo: la segunda, con su referencia expresa a las injusticias en los tribunales, concreta lo que la primera dice con una imagen. Esto sería aún más claro si vocalizamos *muṭṭeh.* La traducción de 9b sería entonces: «Si destierras de ti la perversión del derecho [37], la acusación con falso testimonio». Así quedaría claro que es en los tribunales de justicia donde se imponen las cadenas, ataduras y yugos de que habla el v. 6. A esto añade el glosador (o el mismo autor del poema), que

[36] Aparentemente se trata de cinco. Pero, como he indicado en la nota 20, *dabber ʾawen* está estrechamente relacionado con lo anterior, no son dos exigencias independientes, como acostumbra pensarse y traducirse: «el gesto burlón y la maledicencia» o «señalar con el dedo y la maledicencia» (NBE).

[37] *muṭṭeh* estaría relacionado con la expresión *nṭh mišpaṭ.*

el hecho de alimentar al hambriento debe ir acompañado de una actitud profunda; no basta dar, hay que «darse». Y este principio es válido para las otras acciones que exige el v. 7. En cualquier hipótesis, 9b.10a no repiten lo dicho anteriormente, aportan elementos nuevos y fundamentales.

A estas condiciones siguen nuevas promesas: 10b recoge el tema de la luz, que aparecía en 9a; el v. 11 usa en parte el lenguaje del salmo 23 (el Señor, buen pastor) y ciertas metáforas típicas del Segundo Isaías referentes a la prosperidad y el bienestar; el v. 12 trata algo más concreto: la restauración de las ciudades, tema capital en el período posexílico.

Se advierte que Is 58 es un texto complejo. Los versos 3b-4 denuncian el ayuno por ir unido a la codicia e injusticias. El v. 5, por sus ritos vacíos, que deben ser sustituidos por la práctica de la justicia y de la misericordia. El esquema exigencia-promesa se repite a continuación. El verso inicial concuerda poco con las numerosas promesas finales. Es posible que un oráculo breve se haya ido ampliando con diversos añadidos, o que se hayan fundido dos oráculos independientes (Kosmala). Lo importante es que el conjunto constituye un tratamiento muy completo del ayuno, actualizando para su época el antiguo problema de las relaciones entre culto y justicia.

2. *La injusticia, obstáculo a la salvación* (Is 59) [38]

Este capítulo, considerado por Volz uno de los más difíciles de Is 56-66, ofrece dos datos de interés para nuestro estudio. Ante todo, confirma la idea expuesta anteriormente de que la injusticia cierra el camino a la salvación de Dios. Pero, en cierta contradicción con esto, ofrece un camino nuevo para solucionar el problema: la intervención directa del Señor, irritado al ver que no se realizan sus planes. De este modo, el texto abre paso a ideas básicas de la corriente apocalíptica.

En contra de Volz y otros [39] parece preferible considerar el capítulo como unidad (exceptuando el v. 21), aunque se produzcan frecuentes cambios de persona y se empleen distintos géneros. La opinión de Westermann parece la más exacta: una lamentación comunitaria *(Volksklage)*, en la que se inserta una voz profética, rebatiendo la acusación que el pueblo hace a Dios. Hanson estudia también detenidamente estas transformaciones, que llevan a un género nuevo, el oráculo de «salvación-condena».

El capítulo podemos dividirlo en tres secciones: acusación (1-8), lamento (9-15a), anuncio (15b-20). Dada su extensión, es preferible tratarlas por separado.

59,1 «Mira, la mano del Señor no es tan corta que no pueda salvar,
ni es tan duro de oído que no pueda oír.
2 Son vuestras culpas las que crean separación
entre vosotros y vuestro Dios;

[38] Cf. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic,* 113-134.

[39] Volz considera unidades independientes 59,1-3 (a la que se añadieron los versos 4-8) y 59,9-12.15b-20. Stade, Budde separan 1-15a de 15b-20. La mayoría de los modernos admite la unidad, sin negar que el capítulo emplea géneros muy distintos. Sobre este punto, véase especialmente el comentario de Westermann y el estudio de Hanson.

son vuestros pecados los que ocultan su Presencia [40]
para que no os oiga.
3 Pues vuestras manos están manchadas de sangre,
vuestros dedos, de crímenes;
vuestros labios dicen mentiras,
vuestras lenguas susurran maldades.
4 No hay quien invoque la justicia [41]
ni quien pleitee con sinceridad;
se apoyan en la mentira, afirman la falsedad,
conciben el crimen y dan a luz la maldad.
5 Incuban huevos de serpiente y tejen telarañas;
quien come de esos huevos, muere;
si se cascan [42], salen víboras.
6 Sus telas no sirven para vestidos;
son tejidos [43] que no pueden cubrir.
Sus obras son obras criminales,
sus manos ejecutan la violencia.
7 Sus pies corren al mal,
tienen prisa por derramar sangre inocente;
sus planes son planes criminales,
destrozos y ruinas jalonan su camino.
8 No conocen el camino de la paz,
no existe el derecho en sus senderos;
se abren sendas tortuosas;
quien las sigue, no conoce la paz».

El paso de la segunda a la tercera persona del plural ha hecho que algunos consideren los versos 4-8 o 5-8 añadidos (Duhm, Volz, etc.). Más interesante que esta cuestión es imaginar el momento. Nos encontramos en circunstancias muy parecidas a las del capítulo 58. El pueblo echa de menos la salvación (el tema resonará más claro aún en los versos 9ss). Si en 58,3

[40] Con Volz, Westermann, Hanson y otros parece preferible mantener el TM, considerando *panîm* término técnico. Otros, con LXX Vet Lat Syr Vg, leen *panayw*, «su rostro».

[41] Esta frase y la siguiente son difíciles de interpretar. Ofrezco algunas traducciones: «Nadie cita a juicio con causa justa y ninguno lleva adelante la disputa honestamente» (Volz; la segunda frase no se limitaría a la conducta ante los tribunales, abarcaría todas las relaciones humanas); «nadie acusa con derecho y nadie procesa honestamente» (Duhm, Hanson, Feldmann, Westermann); «no hay quien clame con justicia ni quien juzgue con lealtad» (BJ); «no hay quien clame por la justicia, nadie que juzgue con verdad» (Nácar-Colunga); «nadie apela a la justicia...» (porque los jueces están corrompidos: san Jerónimo, Clericus); «nadie acusa justamente y nadie se defiende con honradez» (Ehrlich). En contra de Nácar-Colunga y BJ, parece claro que la expresión *qr' b*ᵉ se refiere a un proceso judicial.

[42] Relacionando el participio *zûrê/zûrâ* con *zwr* III, «aplastar» (Volz, Feldmann, Westermann, Bonnard, Achtemeier, etc.). Ehrlich lo relaciona con *zwr* II, «ser repugnante», parafraseando: «aquel de sus huevos que no se come de asco, se convierte en una víbora» *(Randglossen* 4,210). En la misma línea, Hanson, «fétidos», citando P. Wernberg-Møller, *A Note on zwr 'to stink':* VT 4 (1954) 322-325.

[43] Lit.: «sus obras», que prepara la misma palabra de la frase siguiente.

se quejaba de que Dios no veía, ahora se queja de que no oye, de que oculta su presencia. En la mentalidad del autor, la explicación es sencilla. Las culpas y pecados del pueblo son las que crean esa separación, el fallo no está en Dios.

Para demostrarlo, los versos 3-8 describen la conducta del pueblo. Si a propósito de algunos textos de Oseas ha podido hablarse de una «geografía del mal», aquí podríamos referirnos a una «anatomía del mal». Manos, dedos, labios, lengua, pies, están a su servicio. Es todo el cuerpo el que «concibe el crimen y da a luz la maldad». Nos hallamos ante una descripción global, generalizadora; un ensamblaje de frases e imágenes de salmos, profetas y sabios [44], que ofrece un catálogo amplio de injusticias sociales, pero carece de fuerza y realismo. Asesinatos, robos, mentiras, corrupción de la justicia [45], violencia... Es demasiado para que consiga impresionar. Sin embargo, el procedimiento lo usan otros textos proféticos y no podemos negarle que refleje en cierto modo la realidad. Para el autor, la situación que vive dista mucho de ser ideal. Según Hanson, hablan aquí los discípulos de Deuteroisaías, quejándose de la conducta del grupo sacerdotal, que intenta compaginar el culto con toda clase de canalladas. Por fuera son huevos blancos y atrayentes. Si se cascan, salen víboras. Nadie puede fiarse de ellos, porque llevan dentro el germen de la muerte.

En contra de esta opinión (por lo demás, muy sugerente) está el hecho de que, en el lamento de los versos 9-15a, los mismos discípulos se incluyen en el número de los pecadores. Esta segunda parte es una confesión de las culpas cometidas y un reconocimiento de que son ellas las que retrasan la salvación.

9 «Por eso está lejos de nosotros el derecho
y no nos alcanza la justicia:
esperamos la luz, y vienen tinieblas;
claridad, y caminamos a oscuras [46].
10 Como ciegos vamos palpando la pared,
andamos a tientas como gente sin vista;
en pleno día tropezamos como al anochecer,
en pleno vigor [47] estamos como muertos.

[44] 59,2 contiene la misma idea de Jr 5,25 («vuestras culpas han trastornado el orden, vuestros pecados os dejan sin lluvia»); las «manos manchadas de sangre» (v. 3) recogen la denuncia de Is 1,15; el v. $4b_b$ coincide literalmente con Job 13,35a; el v. 5 recuerda a Job 8,14, etc.

[45] Véase la nota 41 sobre las dificultades del v. 4a. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas ve en él una referencia a lo que ocurre en los tribunales.

[46] Leyendo *ûba'apelôt* con S Vg.

[47] Hanson, siguiendo a F. M. Cross, lee *b'šnw šmnym kmtym:* «aunque estamos sanos, olemos como muertos». Westermann: «y estamos sentados en las tinieblas, como muertos» (*wannešeb baḥošekîm,* con Kittel). Ehrlich, que se atiene al TM, le da esta curiosa interpretación: «Tropezamos en hombres sanos como si estuviesen muertos (...). Gracias a la cruel actividad de los malvados descritos anteriormente, muchos ciudadanos se han arruinado económicamente y, aunque físicamente están sanos, son como cadáveres por tierra, y otros son arrastrados con ellos indirectamente a la ruina» (*Randglossen* 4, 211). Demasiado rebuscado e innecesario.

11 Todos gruñimos como osos y nos quejamos como palomas.
Esperamos en el derecho, pero nada;
en la salvación, y está lejos de nosotros.
12 Porque nuestros crímenes contra ti son muchos,
y nuestros pecados nos acusan;
nuestros crímenes nos acompañan
y reconocemos nuestras culpas:
13 rebelarnos y olvidarnos del Señor,
volver la espalda a nuestro Dios,
tratar de opresión y revuelta,
concebir y tramar por dentro engaños [48].
14 Y así da marcha atrás el derecho
y la justicia se queda lejos,
porque en la plaza tropieza la lealtad
y la sinceridad no encuentra acceso;
15 la lealtad está ausente,
y expolian al que evita el mal».

El *leit-motiv* de esta segunda parte es la lejanía de la salvación (triple uso de la raíz *rḥq* en 9.11.14), y si antes hablábamos de una anatomía del mal, ahora podemos referirnos a una oposición de movimientos. Nada está quieto. Pero todos son pasos fallidos. El pueblo «palpa», «anda a tientas» y «tropieza». A su encuentro parecen querer salir la lealtad y la sinceridad; pero «tropieza» una, «no encuentra acceso» la otra. Y las consecuencias son aún más graves, porque todo esto crea un distanciamiento aún mayor con respecto a la salvación. Esta no avanza ni queda quieta, retrocede (v. 14).

Al reconocer la situación, el pueblo acepta las acusaciones anteriores (opresión, mentira, falta de lealtad y sinceridad), pero insiste en la dimensión religiosa del pecado, como revuelta contra Dios y alejamiento de él (13a).

Tras la acusación y el reconocimiento de las propias faltas, la consecuencia lógica sería el cambio de conducta. Practicando la justicia y el derecho podría abrirse paso a la salvión de Dios, como indicaba el lema de 56,1 y ha repetido el poema sobre el ayuno en 58,1-12. Lo que encontramos aquí es algo distinto e inesperado. Una reacción violenta de Dios, que le impulsa a imponer la justicia por sí mismo, prescindiendo de la conducta humana o, más bien, recompensando a cada uno según su manera de actuar.

15b «El Señor contempla disgustado que ya no existe justicia.
16 Ve que no hay nadie, se extraña de que nadie intervenga.
Entonces su brazo le dio la victoria, y su justicia lo mantuvo:
17 por coraza se puso la justicia y por casco la salvación;
por traje se vistió la venganza [49]
y por manto se envolvió en la indignación.

[48] Vocalizando *harû wehagû*.

[49] No parece justo suprimir la extraña palabra *tilbošet,* como pretenden Winton Thomas y Westermann entre otros.

18 A cada uno va a pagar lo que merece:
a su enemigo, furia; a su adversario, represalia.
19 Los de occidente temerán al Señor,
los de oriente respetarán su gloria;
porque vendrá como torrente encajonado,
empujado por el aliento del Señor.
20 Pero a Sión vendrá el Redentor
para alejar los crímenes contra Jacob
—oráculo del Señor—».

Hanson ha relacionado el género literario de este fragmento con los Himnos al guerrero divino, que celebran la victoria de Yahvé sobre sus enemigos [50]. Lo importante, en el contexto de nuestro estudio, es que el planteamiento de la cuestión social ha cambiado profundamente. El autor de estos versos no parece esperar una simple solución de problemas concretos, como el latifundismo, la esclavitud por deudas, los préstamos con intereses o el mal funcionamiento de los tribunales. Igual que la denuncia de las faltas (1-8) resultaba demasiado genérica, también la salvación carece de matices. Quizá porque éstos serán expuestos de forma detallada en los capítulos 60-62, centrales en la obra del Tritoisaías y que el capítulo 59 se limita a preparar. Pero en 59,15b-20 tenemos la impresión de alejarnos cada vez más del mundo real. Hanson lo ha expresado en estos términos: «La pintura del orden social esbozada por la acusación y el lamento de los versos 1-15a habla de un hundimiento absoluto de la justicia y la rectitud. El grado de desilusión experimentada por los seguidores del Segundo Isaías se advierte con toda claridad en los versos 9-10, donde las promesas de restauración contenidas en Deuteroisaías y en Is 60-62 sufren un giro completo y, convertidas en maldiciones, describen las condiciones existentes. Es difícil concebir una pintura más negra de depravación total, de victoria absoluta del mal. Evidentemente, el grupo visionario no podía esperar que su programa se cumpliese dentro de estas condiciones históricas. No extraña que su visión comenzase a trascender el plano de lo puramente histórico. En contraste con la cruel pintura de un orden social corrupto, la conquista del guerrero divino se dibuja en términos cósmicos, que rompen todas las limitaciones impuestas por las realidades políticas y carecen de relación con la historia concreta (...). En el oráculo clásico, la condena se habría limitado a los malvados jefes del culto, acusados por sus pecados; aquí desaparecen todas las limitaciones, ya que se trata de un juicio universal en su intención, que se extiende desde occidente hasta la salida del sol. El problema de cómo puede efectuarse el juicio mediante agentes humanos y hechos históricos carece ya de importancia (...). Es evidente que el grupo visionario huye en busca de un ámbito libre de las limitaciones de las realidades históricas y apartado de la responsabilidad con la esfera política» [51].

[50] Cf. *The Dawn of Apocalyptic*, 124ss.
[51] *Op. cit.*, 132s.

Estamos a las puertas de la apocalíptica, con su idea de un mundo malo presente que dará paso al mundo bueno futuro. Is 56-66 da testimonio incipiente de esta mentalidad. El grupo profético está convencido de que, en el futuro, «no se oirán más violencias en tu tierra, ni dentro de tus fronteras ruina o destrucción» (60,18), «en tu pueblo todos serán justos» (60,21). Pero, aunque se hable de «construir casas y plantar viñas» (65,21), tenemos la impresión de hallarnos en «un cielo nuevo y una tierra nueva» (65,17), creados por acción exclusiva de Dios.

En resumen, estos capítulos del Libro de Isaías confirman la importancia del tema de la justicia para la profecía posexílica. Incluso parten del principio básico: «sin justicia no hay salvación». Lo aplican drásticamente en el caso del ayuno. Pero luego advertimos un cambio de énfasis. Como si las tensiones y decepciones impidiesen confiar en esa justicia humana. No se cae por ello en la desesperanza. Al contrario, se habla del futuro con imágenes cada vez más bellas y potentes. Pero no es ya la instauración de un orden justo en este mundo, sino la aparición de un mundo nuevo, en el que no tienen parte los malvados.

Quizá radique en esto la mayor aportación de Is 56-66 a nuestro tema. La alternativa ayuno-justicia recoge ideas anteriores, si bien las desarrolla con fuerza y originalidad. La relación entre justicia y salvación también resulta conocida. Pero esta evolución perceptible de un mundo justo condicionado a la práctica del derecho, a un mundo justo por creación de Dios supone algo nuevo. Al menos da testimonio de una esperanza contra toda esperanza, dispuesta siempre a buscar medios para creer en el futuro.

II. ZACARIAS [52]

En los primeros años de la profecía posexílica ocupa un puesto importante Zacarías. No sólo por el mensaje de esperanza que supo transmitir a sus contemporáneos, sino también por su forma de expresarse, con frecuente recurso a visiones de corte surrealista. Tanto el bloque central de las visiones como los oráculos contenidos en los capítulos 7-8 incluyen datos de interés sobre el tema de la justicia.

1. *El ciclo de las visiones* (1,7-6,15) [53]

Estos capítulos abarcan actualmente ocho visiones y una serie de pequeños oráculos insertos entre ellas. Muchos comentaristas piensan que el número

[52] A parte de los comentarios es fundamental A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie* (París 1969); P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration* (Londres 1972) 171-217; M. Barker, *The Evil in Zechariah:* HJ 19 (1978) 12-27 (aunque este artículo contiene ideas un tanto peregrinas). Sobre las cuestiones introductorias, la división de los capítulos 1-8 y 9-14, véase Alonso/Sicre, *Profetas* II, 1141-1146.

[53] Sobre las visiones, véase J. W. Rothstein, *Die Nachtgesichte des Sacharja:* BWAT 8 (Leipzig 1910); M. Bič, *Die Nachtgesichte des Sacharja:* BSt 42 (Neukirchen 1964); K. Seybold, *Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja:* SBS 70 (Stuttgart 1974); Ch. Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zur*

original de las visiones era siete. Es probable, ya que la estructura de 3,1-7 no concuerda con la de las otras. Prescindiendo de ella y de los oráculos añadidos más tarde, el contenido es el siguiente:

1.ª visión: «los caballos de colores; castigo de las naciones y bendición de Jerusalén» (1,8-16);
2.ª visión: «los cuatro cuernos y los cuatro herreros; castigo de los paganos» (2,1-4);
3.ª visión: «el hombre con el cordel; gloria de Jerusalén» (2,5-9);
4.ª visión: «el candelabro de oro, las siete lámparas y los dos olivos; exaltación de Zorobabel y Josué, gobernador y sumo sacerdote, respectivamente» (4,6a$_{\alpha}$.10b-14);
5.ª visión: «el rollo volando; castigo de los malvados» (5,1-4);
6.ª visión: «la mujer en el recipiente; la maldad trasladada a Babilonia, donde es bien acogida» (5,5-11);
7.ª visión: «los cuatro carros; castigo del norte» (6,1-8).

Las dos primeras y las dos últimas tienen por objeto a los países que maltrataron a Judá. Las tres centrales se ocupan de la restauración judía. Y todo confluye en la visión cuarta, que habla de los dos grandes dirigentes, político y religioso, del nuevo pueblo de Dios. Todas las ilusiones alentadas por los judíos desde que marcharon al destierro se encuentran aquí plasmadas: Dios se vuelve benigno a su pueblo, castiga a sus adversarios, llena de gloria a Jerusalén, suprime a los malhechores y concede unos gobernantes dignos de la nueva situación.

En este contexto ocupa un puesto importante la visión quinta:

5,1-2 «Alcé de nuevo la vista y vi un rollo volando. El ángel me preguntó:
—¿Qué ves?
Contesté:
—Veo un rollo volando, de unos diez metros por cinco[54].
3 Me explicó:
—Es la maldición que sale a recorrer todo el país. De acuerdo con ella, todo ladrón será expulsado de aquí; de acuerdo
4 con ella, todo perjuro[55] será expulsado de aquí[56]. La he

ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im AT und zu ihrem Bildmaterial: FRLANT 117 (Gotinga 1977). Interesante también el artículo de K. Galling, *Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja:* VT 2 (1952) 18-36.

[54] Lit.: «veinte codos de largo por diez de ancho». El codo equivalía a 45 cms.

[55] Lit.: «todo el que jura». Por el contexto puede entenderse que se trata de los «perjuros». Es frecuente que los autores lo expliciten añadiendo *laššeqer* («en falso») o *bišmî laššeqer* («por mi nombre en falso»), de acuerdo con el v. 4. Ehrlich lo considera innecesario.

[56] Como indica Ackroyd, *Exile and Restoration* 203, la traducción de 3b es hipotética y ninguna conjetura convence. Tres son las dificultades: *a)* sentido de *mizzeh,* que unos entienden temporalmente («a partir de ahora»: Horst, Ackroyd; «desde entonces»: Rudolph) y otros espacialmente («de aquí»: Sellin, Van Hoonacker); en este segundo sentido es frecuente interpretar que el rollo está escrito «por un lado y por otro»

hecho salir, oráculo del Señor de los ejércitos, para que entre en casa del ladrón y en casa del que perjura por mi nombre; se instalará en la casa hasta consumir maderas y piedras».

A pesar de las dificultades del v. 3, el sentido de la visión resulta claro. En la nueva Jerusalén no tienen cabida ladrones y perjuros. La independencia política es importante. La distribución y organización del poder, también. Pero no lo es menos la instauración de una sociedad justa. Y de esta tarea se encarga personalmente Dios, aunque inmediatamente antes se ha hablado de los dos poderes, religioso y político, de la nueva Judá.

El texto habla del castigo de dos grupos concretos: ladrones y perjuros. A veces se han interpretado como representantes de toda clase de transgresiones contra el Decálogo; los ladrones encarnan a quienes pecan contra los preceptos de la segunda tabla, los perjuros a quienes pecan contra la primera. Es una teoría que se remonta a san Jerónimo y reaparece en algunos comentaristas modernos. Lo extraño en ella es que se mencione primero a los transgresores contra la segunda tabla.

Por eso, bastantes autores prefieren entender la visión en sentido más concreto. No habla de transgresiones genéricas, sino de problemas acuciantes para aquella época [57]. Sellin, por ejemplo, veía en los «ladrones» al grupo de quienes no fueron al destierro y se apoderaron de las tierras y casas de los exiliados; cuando éstos vuelven y las reivindican, surge un profundo conflicto entre ellos. Dios asegura que está de parte de los robados y en contra de los ladrones [58]. Para Sellin, el grupo de los «perjuros» no tenía nada que ver con el anterior; eran simples «sincretistas». Aunque Horst se manifestó en contra de una interpretación tan concreta, Elliger y Amsler la mantienen, con una modificación: los dos grupos están estrechamente relacionados; quienes robaron las casas y campos de los exiliados recurren ahora a falsos juramentos para conservarlos [59]. Barker piensa que los delitos denunciados tienen lugar en la vida comercial, y que la clase dirigente es la

(mizzeh ... mizzeh); así Pagnino, Arias Montano, Vatablo y, entre los modernos, Rignell, Delcor, Chary, Amsler, NBE, NEB, etc.; *b)* es frecuente suprimir el *mim*, y leer *zeh kammeh* («largo tiempo», «a menudo»: Nowack, Marti, Mitchell, Ehrlich), siguiendo en parte la propuesta de Wellhausen de cambiar *kamôha* en *kammeh;* quienes mantienen el TM dan a *kamôha* el sentido de «según ella», «según su contenido», «de acuerdo con ella» (Horst, Van Hoonacker, A Lapide, NBE); *c)* interpretación del verbo *nqh;* para Nowack, Rudolph y otros sólo puede significar «ser inocente» o «quedar impune»; en el contexto de Zac se trata de lo segundo. Pero Sellin, Horst, Van Hoonacker, Ackroyd, NEB, a partir de Is 3,26 dan a *nqh* el sentido de «evacuar», «expulsar», «quitar de enmedio».

Según las dos interpretaciones más frecuentes, en un caso, el ángel comunica a Zacarías que «durante mucho tiempo, los ladrones y perjuros han quedado impunes». En el segundo caso, el ángel afirma que «de acuerdo con la maldición, los ladrones y perjuros serán expulsados de aquí». Esto parece más exacto, ya que en el v. 4 la maldición penetra en la casa de estos malvados, la destruye y de este modo les obliga a desaparecer.

[57] Carece de sentido referir el texto a la situación preexílica, como hace Van Hoonacker.

[58] *Das Zwölfprophetenbuch*, 512.

[59] Cf. Elliger, ATD 25, 111; Amsler, CAT XIc, 97.

responsable de injusticias económicas, cuando el alimento era escaso y abundaba la moneda persa [60]. Quizá el texto sólo permita pensar en delitos típicos de una época tan difícil como aquella, desde el punto de vista económico: robo y perjurio en los tribunales no tienen nada de extraño en ella. Pero no conviene limitar las referencias a una clase social o a un problema demasiado concreto. Y totalmente injusto utilizar el texto en contra de los pobres, como hace A Lapide, acusándolos de «mano rapaz» y «lengua perjura» [61].

Aunque no podamos concretar el problema, lo importante es que Zacarías constata la existencia de injusticias sociales y las considera irreconciliables con la salvación futura. Pero no será la autoridad civil quien termine con ellas, sino el mismo Dios quien interviene de forma casi mágica [62] para extirparlas. Los ladrones y perjuros, desprovistos de vivienda (v. 4), deberán abandonar el nuevo Israel (v. 3).

2. *Ayuno y justicia* (7,4-14)

El otro texto de Zacarías refleja una mentalidad distinta. Aquí la sociedad justa no aparece como regalo incondicional de Dios, sino como tarea encomendada al hombre. El punto de partida lo constituye una consulta hecha al profeta sobre la necesidad de observar el ayuno del mes quinto (7,3), en el que se recordaba la destrucción del templo por los babilonios. Para algunos autores, la respuesta del profeta se encuentra más adelante, en 8,18-19: «El ayuno de los meses cuarto, quinto, séptimo y décimo se cambiará para Judá en gozo y alegría y festividad. Amad la sinceridad y la concordia».

Sin embargo, lo que encontramos actualmente después de la consulta es un texto que hace reflexionar sobre el sentido del ayuno y la forma de realizarlo. Se trata de 7,4-14, que, a pesar de ciertas dificultades [63], parece preferible interpretar como unidad (Chary, Sellin, Petitjean, Rudolph, etc.).

> «El Señor de los ejércitos me dirigió la palabra:
> —Di a la gente del campo y a los sacerdotes: Cuando estos setenta años ayunabais y hacíais duelo los meses quinto y séptimo, ¿ayunabais realmene por mí? Cuando coméis y bebéis, ¿no lo hacéis en provecho propio? Recordad [64] las palabras que proclamaba el Señor

[60] *The Evil in Zechariah,* 19s.

[61] «Judaei enim in Babylone depauperati necessitate cogente, furari, et, ut furtum occultarent, pejerare didicerant. Pauperes enim subinde furaces habent manus, indeque perjuram linguam» (*Commentaria in Scripturam Sacram,* ed. de J. M. Peronne, XIV, 415).

[62] La maldición contra delitos ocultos o no vengados se pronunciaba en alta voz o se escribía en una hoja, que luego se enterraba junto a la casa del culpable o era lanzada al viento, esperando que un maleficio viniese sobre él.

[63] Según Amsler, el paso de la interpelación directa (vv. 5-6) a la homilía posterior (7-14) impide considerar unidad el pasaje. Elliger piensa que los versos 8-10 se han interpolado en el discurso en prosa. Tambien Beuken considera 7-14 reelaboración cronista de la predicación de Zacarías.

[64] A comienzos del v. 7 parece haberse perdido algo. La solución más fácil es cambiar *ʾet* por *ʾelleh.*

por medio de los antiguos profetas, cuando todavía estaban habitados y en paz Jerusalén, los pueblos de su comarca, el Negueb y la Sefela[65]: "Juzgad según derecho, que cada uno trate a su prójimo con afecto y cariño, no oprimáis a viudas, huérfanos, emigrantes y pobres, nadie maquine maldades contra su prójimo. Pero no hicieron caso, me dieron la espalda rebelándose, se taparon los oídos para no oír". Empedernidos, no escucharon la ley ni las palabras que el Señor de los ejércitos inspiraba a los antiguos profetas. Entonces el Señor de los ejércitos se encolerizó y dijo: "Como no me escucharon cuando yo los llamaba, no los escucharé cuando me llamen". Y los zarandeé por naciones extranjeras; a su espalda quedó la tierra devastada, sin vecinos ni viandantes. Así convirtieron una tierra envidiable en una desolación» (7,4-7.9b-14).

Aunque el texto se ha interpretado a menudo como uno más en la contraposición culto-justicia, Petitjean, seguido por Rudolph, lo entiende de forma distinta. No está en juego la validez o invalidez de esta práctica, sino el sentido que le dan los judíos. Lo mismo que cuando comen o beben lo hacen en provecho propio, buscando su supervivencia, cuando ayunan también buscan su interés, acortar la duración de los males nacionales. Por eso no se puede decir que ayunan en honor de Dios. En ese momento deberían someterse a la voluntad de Dios, reconocer que el castigo del pueblo ha sido justo y aceptarlo. Signo de esta aceptación es el ayuno, cuando se realiza debidamente. No ahora, cuando con él se pretende que Dios cambie su decisión y, en cierto modo, se le reprocha la conducta que sigue con el pueblo[66].

En este contexto, recordando la predicación de los antiguos profetas, habla Zacarías de lo justo de la decisión divina de castigar a Israel. Y una vez más se aduce como argumento de la catástrofe la conducta del pueblo, que da la espalda a Dios, se niega a escuchar. Quien conoce la predicación de los profetas preexílicos sabe la cantidad de matices y variedad de pecados que abarca esta obstinación. Zacarías, sin embargo, se limita a los aspectos sociales, como si Amós, Isaías, Jeremías o Ezequiel no hubiesen hablado de otros temas. Pero este hecho no nos desconcierta. Ya sabemos la importancia de la justicia, y cómo Am 5,21-24; Is 1,10-17; 1,21-26; Miq 6,1-8, etc., la convierten en objeto exclusivo de la exigencia divina. Zacarías resume esa antigua predicación en cuatro frases, las dos primeras formuladas positivamente, las dos últimas como prohibiciones:

a) juzgad según derecho;
b) tratad con afecto y cariño cada uno a su prójimo;
c) no oprimáis a la viuda, el huérfano, el emigrante y el pobre;
d) nadie maquine maldades contra su prójimo.

[65] Con muchos autores omitimos los versos 8.9a. Parece que se añadieron más tarde, cuando alguien no cayó en la cuenta de que 9b-11 resumía la predicación de los antiguos profetas (v. 7). Entonces convirtió todo el discurso en palabras de Zacarías.
[66] Cf. Petitjean, *Les oracles,* 314-316.

La primera recuerda de cerca a Ez 18,8 por el uso de *mišpaṭ 'emet*. Este detalle puede ser interesante a la hora de decidir el sentido exacto de la exigencia. Petitjean, que la analiza detenidamente, se inclina por una interpretación amplia. Tras indicar que *šapaṭ* no hay que entenderlo en el sentido estricto de «pronunciar una sentencia judicial», afirma que «juzgar el juicio» *(špṭ mîšpaṭ)* «significa a menudo socorrer a los oprimidos por cualquier clase de injusticia; mediante ello se unifica y pacifica a la comunidad. Se comprende que Zacarías, que insiste tanto en el buen orden y la paz social, haya elegido este precepto del conjunto de la enseñanza de sus predecesores y lo haya colocado al frente de su pequeño código moral» [67]. En otro contexto expusimos la misma idea, subrayando que la justicia en Israel, más que el sentido distributivo de dar a cada uno lo suyo, tiene el matiz de «ayudar al necesitado». Pero en el caso de Zac 7,9, la fórmula está tan relacionada con la de Ez 18,8 que nos inclinamos a interpretarla como una exigencia de implantar la justicia en los tribunales. Los profetas anteriores han dejado claro cuántas cosas dependían de esto. No es extraño que Zacarías comience su resumen por dicha exigencia.

La segunda nos traslada al ámbito de las relaciones comunitarias en la vida diaria. El ideal profético lo sintetiza Zacarías en dos términos, «afecto y cariño» *(ḥesed wᵉraḥamîm)*, que nos resultan conocidos desde Oseas. En 2,21 los presentaba como parte de esos dones imprescindibles para que Israel sea esposa fiel de Dios. «Afecto y cariño» es lo que Dios demuestra a sus fieles (Sal 103,4; cf. Is 54,8; Sal 69,17) y, si los retira, todo lo invade la muerte (Jr 16,5). Pero la unión de ambos términos no se limita a describir los sentimientos de Dios. En un caso al menos (Dn 1,9) describe la actitud postiva de un hombre hacia otro, del jefe de eunucos hacia Daniel; a pesar del miedo a la orden del rey, puede más el afecto al muchacho y lo dispensa de cumplir el precepto. Aunque la bina *ḥesed-raḥamîm* no es frecuente, el primer término sí podemos considerarlo clave para algunos profetas, especialmente para Oseas (2,21; 4,1; 6,4.6; 10,12; 12,7), Miqueas (en el texto capital de 6,8), Jeremías (2,2; 9,23). Es ésa virtud típica de la alianza que hace amar al prójimo como a uno mismo, procurando su bienestar y felicidad. En cambio, *raḥamîm* nunca sintetiza la exigencia profética de amar al prójimo; el único texto que podría aducirse lejanamente sería Am 1,11, donde se denuncia a los edomitas por haber «ahogado la compasión» persiguiendo con la espada a su hermano. Sin embargo, a golpe de concordancia no se puede probar que el resumen de Zacarías sea inexacto. Por encima de las estadísticas y las cifras está la intuición. Y nadie puede dudar de que «afecto y cariño» son exigencias básicas para todos los profetas, aunque no empleen a menudo esos términos. Por otra parte, la frecuencia con que en los Salmos describen la actitud de Dios hace pensar que Zacarías exige de sus contemporáneos una identificación del hombre con esos sentimientos.

La tercera cláusula presenta una novedad. A la antigua serie que sintetizaba en «huérfanos y viudas» las personas más débiles de la sociedad (Is

[67] *Op. cit.*, 324s.

1,17; 1,23; 10,2b, etc.) se añadieron más tarde los «emigrantes» *(gerîm)*, que incluso pasan a ocupar el primer puesto (Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7). Zacarías les une ahora los «pobres» *(ʿanî)*, que a veces mencionaban los profetas junto a los grupos anteriores (por ejemplo, Is 10,2), pero nunca en serie con ellos. Es más frecuente que se los mencione en paralelo con términos sinónimos *(ʾebyôn, dal)*. Dado el carácter sintético de los versos que comentamos, este detalle no debe extrañarnos. Al contrario, parece imprescindible en una buena síntesis. Porque Amós, por ejemplo, muy preocupado por los «pobres», nunca menciona a los otros tres grupos. Los «emigrantes» faltan también en los textos proféticos anteriores a Jeremías. Pero las cuatro categorías juntas engloban la preocupación de todos los profetas por los sectores más débiles de la sociedad. Zacarías no pide para ellos «afecto y cariño», sino simple justicia, que no se los oprima *(ʿšq)*. No se puede decir que lo haga porque usa fórmulas hechas (la legislación de Israel nunca emplea el verbo *ʿšq* en relación con huérfanos, viudas y emigrantes); sólo existe gran parecido entre Zac 7,10a y Jr 7,6b. Lo que ocurre es que ha captado muy bien el mensaje de sus predecesores. Isaías no denunciaba que se tratase con falta de caridad a huérfanos y viudas, sino que sus causas no tenían acceso a los tribunales, o que se los despojaba injustamente. Lo mismo podemos decir de la actitud de Amós, Miqueas o Jeremías. Cuando se trata de relaciones entre iguales podemos exigir «afecto y cariño»; es lo que hacía la frase anterior. Cuando se trata de los seres más débiles, dichos términos resultan peligrosos y se prestan a un sentimentalismo barato e ineficaz.

La última prohibición también ofrece una novedad en cuanto a la terminología. La expresión «maquinar maldades» *(ḥšb rʿâ)* la emplean los profetas anteriores con otro sentido: para referirse a los *complots* de unas naciones contra otras (Is 10,7; Jr 48,2; 49,30, etc.), a los pensamientos que alienta el malvado contra Yahvé (Os 7,15; Nah 1,9.11) o a los designios de Yahvé contra los pueblos (Jr 18,8.11; 26,3, etc.; Miq 2,3). Zacarías la usa para referirse a las maquinaciones de unos contra otros, que rompen la convivencia y la paz. Sin embargo, aunque la terminología cambie, el contenido no es nuevo. También Miqueas habló de los que tramaban maldades *(ḥšb ʾawen;* 2,1) y Jeremías de los que «tramaban planes» *(ḥšb mḥšbwt:* 11,19; 18,18); en el primer caso entraban en juego las casas y campos de los indefensos; en el segundo, la misma vida de Jeremías. A estos casos podemos añadir Ez 11,2, donde veinticinco hombres aparecen «maquinando el mal» *(ḥšbym ʾawen)* y tomando decisiones perniciosas *(yʿṣym ʿṣt-rʿ)*, aunque el relato no deja claro en qué consisten sus planes. Petitjean, que cita estos textos proféticos, prefiere interpretar la prohibición de Zacarías a partir del lenguaje de los Salmos (35,4; 41,8; 140,2-3). «En los tres salmos, los adversarios son presentados como perturbadores del orden social. Violan las leyes de la amistad, ya que se reclutan tanto entre los familiares de las víctimas como entre los extranjeros. Testigos inicuos, falsean el ejercicio del derecho. Causan el desorden y provocan la ruptura de las relaciones entre los miembros de la comunidad; destruyen el orden apacible de la sociedad (...). La expresión *hašab rʿah* toma en Zac 7,10 el mismo sentido que en los salmos: urdir negros designios, que se concretan

en palabras perniciosas, calumnias, injurias, afirmaciones falsas y deletéreas»[68]. Hasta aquí, se llega a las mismas conclusiones partiendo de los textos proféticos o de los salmos. Pero Petitjean, además de este sentido genérico de la fórmula, admite otro más preciso de orden jurídico, referente a las malévolas intenciones que pueden condicionar la administración de la justicia. De acuerdo con esto, el «código moral» de Zacarías comienza y termina haciendo referencia al mismo tema.

La idea resulta válida mientras no perdamos de vista el matiz genérico de la fórmula, que está mejor documentado y abarca multitud de casos. Por otra parte, esta segunda prohibición parece la antítesis del segundo mandato («tratad con afecto y cariño cada uno a su prójimo»); además de la semejanza del tema lo confirma el empleo de expresiones tan parecidas como *ʾîš ʾet-ʾaḥîw* (9b) e *ʾîš ʾaḥîw* (10b). Debemos reconocer que esto resulta extraño, porque hemos dado un paso atrás: de la exigencia de afecto y cariño retrocedemos a prohibir maquinar maldades contra el prójimo. Pero no hay que exagerar el problema; se explica teniendo en cuenta el género oratorio y la decisión de anteponer las exigencias a las prohibiciones.

Por otra parte, era difícil decir más en tan pocas palabras. Cuatro frases escuetas hacen desfilar ante nosotros a todo el pueblo de Israel, especialmente a los más débiles. Nos sitúan en el contexto específico de los tribunales y en el amplio marco de la vida diaria. Y piden que toda la actividad y todos los sentimientos se orienten en bien del prójimo. A pesar de todas las diferencias constatadas, estamos ante un excelente resumen del mensaje profético. Más aún, Zacarías, en la misma línea de Amós y Miqueas, se atreverá a proponer la contravención de estos preceptos como única causa de la ruina del país.

3. *Justicia y salvación* (8,14-17)[69]

Dentro de los oráculos que componen la última parte del Protozacarías encontramos este otro, muy parecido en forma y contenido al que acabamos de considerar. Pero con algunas diferencias capitales. La primera, que el tema de la justicia no aparece vinculado al ayuno ni al castigo de Dios, sino al futuro de Israel, como forma de vida de la comunidad. Pero no se trata de la justicia como condición previa para que se manifieste la salvación de Dios (Is 56,1; 58,1-12). En este caso, Dios es quien cambia primero, haciendo el bien a Judá y Jerusalén; y en este ambiente nuevo, el pueblo debe responder comprometiéndose con el prójimo.

> «Así dice el Señor de los ejércitos: Como planeaba desgracias contra vosotros, cuando me irritaban vuestros padres, y no me arrepentía —dice el Señor de los ejércitos—, así cambiaré entonces mis planes para hacer bien a Jerusalén y a Judá. No temáis. Esto es lo que

[68] *Op. cit.*, 339s.
[69] Bastantes autores ven aquí dos oráculos independientes: 14-15 y 16-17 (Horst, Deden, Elliger, Beuken), pero la relación entre las dos partes es evidente y no conviene separarlas; defienden la unidad Nowack, Petitjean, Rudolph, Amsler.

tenéis que hacer: Decir la verdad al prójimo, juzgar con integridad[70] en los tribunales, no tramar males contra el prójimo y no amar el perjurio. Que yo detesto todo eso. Oráculo del Señor».

Igual que en 7,9-10, tenemos un pequeño código de conducta con dos preceptos positivos seguidos de dos prohibiciones. La semejanza más grande se da entre la primera prohibición de este texto y la segunda del anterior, que coincide casi literalmente («no traméis males contra el prójimo»). Son también muy parecidas la segunda exigencia de éste («juzgar con integridad en los tribunales») y la primera del otro («juzgad según derecho»). Las otras dos cláusulas (que, al hablar de la «verdad» y el «perjurio» son como anverso y reverso de una misma moneda) carecen de paralelo estricto en el primer código; una semejanza remota radicaría en la exigencia de «afecto y cariño» por parte de éste, ya que dichas actitudes son incompatibles con el perjurio e implican «decir la verdad». La diferencia más clara entre los dos códigos es que el segundo no habla de la opresión de los débiles. Lo cual no debe extrañarnos. El capítulo 8 de Zacarías no lanza las campanas al vuelo cuando describe el futuro; está lejos de las poéticas y utópicas descripciones del Tritoisaías. Pero espera un mundo mejor y es obvio que en él no tiene cabida el problema de la pobreza y el sufrimiento, al menos como punto de partida. Si el autor del oráculo hubiese dicho de entrada: «no oprimáis a huérfanos, viudas, emigrantes y pobres», cabría preguntarse si Dios había cambiado realmente sus planes «para hacer bien a Jerusalén y a Judá» (8,15).

Las cláusulas concretas no precisan mucho comentario. La primera («decir la verdad al prójimo») sugiere un tema capital en las relaciones interhumanas; cuando falla esta actitud todo lo demás se conmueve. Recordemos Jr 9,1-5, con su angustiosa descripción de una sociedad en la que todos se engañan y nadie dice la verdad *(ʾemet loʾ yᵉdabberû:* v. 4)[71]. La falta de «verdad», «sinceridad» *(ʾemet)* era también para Oseas una de las mayores fuentes de corrupción e injusticia (Os 4,1).

La segunda habría que traducirla literalmente «verdad y juicio de paz juzgad en vuestros tribunales». Podríamos entenderla como «dictad sentencias justas y que restauren un clima de paz». Ya hemos indicado que lo fundamental del acto de juzgar *(špṭ)* era restablecer las buenas relaciones entre dos personas o grupos. Prescindiendo de que la primera palabra *(ʾemet,*

[70] Es frecuente omitir *ʾemet* siguiendo a los LXX (Sellin, Elliger, Beuken, Rudolph, Nowack, Marti, Mitchell, etc.), entendiéndolo como glosa explicativa de *šalôm*. De hecho, la expresión *mišpaṭ šalôm* se ha prestado a distintas interpretaciones: 1) juicio justo y equitativo; 2) juicio íntegro, sin acepción de personas; 3) juicio claro, del que no surgen discordias, sino que trae la paz a las partes litigantes; 4) juicio que, además de traer la paz a los contendientes, contribuye a la prosperidad y bienestar del pueblo. Si *ʾemet* se interpreta como glosa explicativa de *šalôm,* el glosador se inclinó por la primera teoría. Pero es posible que *ʾemet* se deba a simple error del copista. Petitjean defiende el TM.

[71] Petitjean y Rudolph citan también como paralelo Sal 15,2. Pero no veo una relación tan clara. El salmo exige una actitud interna *(dober ʾemet bilbabô),* mientras Zacarías se refiere a la conducta externa.

«verdad») sea original o añadida (véase nota 70), el sentido de la exigencia es claro: la justicia debe estar al servicio de la paz. Amós había denunciado a los poderosos que convertían la justicia y el derecho en veneno y acíbar (Am 6,12). Isaías condenó a los tribunales que no atendían a huérfanos y viudas (1,23). Igual hizo Jeremías. Sofonías y Ezequiel acusaron a los jueces. En todos estos casos, los tribunales de justicia y los responsables de su administración van dejando tras sí un rastro de sangre, odio y amargura. No cumplen la misión que les compete. Y esto es lo que Zacarías pide que cambie en el futuro.

La tercera exigencia, que coincide casi a la letra con la de 7,10b, no precisa comentario. En cuanto a la última («no améis el perjurio»), recuerda a uno de los grupos condenados en la quinta visión (Zac 5,1-4), el de los perjuros. Aunque la fórmula *šᵉbuʿat šeqer* («juramento falso») no vuelve a usarse en el AT, el sentido es claro a partir de «jurar en falso» *(biššabeʿ laššeqer)*, que en Jr 7,9 sustituye al precepto correspondiente del decálogo «no darás falso testimonio contra tu prójimo» (Ex 20,16). Nos hallamos, pues, en contexto judicial [72]. Rudolph pretende extender la prohibición a todos los ámbitos de la vida diaria, aduciendo la inclinación de los orientales a invocar el nombre de Dios con cualquier pretexto y a menudo en falso [73]. Sin embargo, en este caso esperaríamos sólo una prohibición del juramento (como hace Jesús en Mt 5,34s).

Termina diciendo Dios que estas cosas las «odia» *(śnʾ)*. «Dos pasajes del Deuteronomio y varios oráculos proféticos presentan el tema del odio que experimenta Yahvé contra ciertas prácticas perversas: Dt 12,31; 16,22; Is 1,14; Jr 12,8; 44,4; Os 9,15; Am 5,21; 6,8; Mal 1,3. En todos estos textos, la indignación divina se ceba en el culto corrompido. Al proclamar con los salmistas (Sal 5,6; 11,5) que las faltas contra la verdad y la paz atraen igualmente el odio de Dios, Zacarías indica el valor teologal de la carta moral otorgada al nuevo pueblo» [74].

III. MALAQUIAS

La última colección de oráculos proféticos que contiene el Libro de los Doce pertenece a un autor anónimo. Aunque estamos acostumbrados a hablar de Malaquías, el término hebreo *malʾaky* significa simplemente «mi mensajero»; título que aparece en 3,1 y pasó más tarde a 1,1. La traducción griega de los LXX interpretó todavía el término como simple título. Sólo más tarde se convirtió para los comentaristas en nombre propio; cosa inaceptable, porque ninguna otra vez encontramos este nombre en el Antiguo Testamento.

El Targum identificó a este profeta anónimo con Esdras. San Jerónimo siguió esta opinión. Pero, aunque el Libro de «Malaquías» ofrezca puntos

[72] Así piensa también M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem AT*, 35s.
[73] KAT XIII/4, 151.
[74] Petitjean, *Les oracles*, 418.

de contacto con la actividad de Esdras, existen discrepancias; por ejemplo, en la actitud ante los levitas. Bulmerincq lanzó la hipótesis de que el «mensajero» de 3,1 era Esdras y el autor del libro un ayudante suyo, que colaboró con él en la reforma [75]. Tampoco esta opinión ha sido aceptada.

Es preferible reconocer que no sabemos quién escribió el libro. La época podemos captarla a través de sus páginas. La indiferencia del pueblo ha llegado al máximo. Desanimado al ver que las antiguas promesas siguen sin cumplirse, cae en la apatía religiosa y en la falta de confianza en Dios. Duda de su amor, de su justicia, de su interés por Judá. Como consecuencia, el culto y la ética se encuentran a muy bajo nivel.

Esta situación nos hace pensar en el siglo v a. C., en los años anteriores a la reforma de Esdras y Nehemías. Otros datos del libro corroboran esta datación. El templo está reconstruido (1,10); el culto, aunque mal, funciona (1,7-9.12.13); los sacerdotes y levitas están organizados (2,3-9). Nos encontramos, pues, en los años posteriores al 515, fecha de la consagración del nuevo templo; pero el entusiasmo inicial ha pasado. Es probable que este profeta anónimo actuase entre los años 480-450, aunque no podemos excluir la época del 433-430, coincidiendo con las perturbaciones que siguen a la marcha de Nehemías a Susa [76].

La mayoría de los comentaristas divide el libro en seis secciones: 1,2-5; 1,6-2,9; 2,10-16; 2,17-3,5; 3,6-12; 3,13-21. En tres de ellas tiene importancia el tema de la justicia, y con novedades interesantes.

1. *La injusticia del divorcio* (2,13-16) [77]

El texto, uno de los más difíciles del libro, se inserta en la tercera sección (2,10-16), que trata también el problema de los matrimonios mixtos. Suprimiendo el v. 15ab$_a$, hipotético en cualquier reconstrucción y traducción, dice:

> «Y hacéis otra cosa: cubrís el altar del Señor de lágrimas, llantos y lamentos, porque no se fija en vuestra ofrenda ni la acepta de vuestras manos. Preguntáis por qué; porque el Señor es testigo entre ti y la mujer de tu juventud, a la que fuiste infiel, aunque era compañera tuya, esposa de alianza (...). No seáis infieles a la esposa de vuestra juventud. Porque aborrezco el repudio [78], dice el Señor, Dios

[75] A. von Bulmerincq, *Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi* (Tarta 1932).

[76] La fecha de la actividad de Nehemías y de la reforma que llevó a cabo conjuntamente con Esdras es cuestión complicada. Sigo la cronología de Bright, Pavlovsky, Vogt y Schedl, entre otros.

[77] Cf. C. G. Botterweck, *Schelt- und Mahnreden gegen Mischehen und Ehescheidung:* BiLeb 1 (1960) 179-195; W. Rudolph, *Zu Mal 2,10-16:* ZAW 93 (1981) 85-90, se muestra en contra de St. Schreiner, *Mischehe - Ehebruch - Ehescheidung. Betrachtungen zu Mal 2,10-16:* ZAW 91 (1979) 207-228; A. Tosato, *Il ripudio: delitto e pena (Mal 2,10-16):* Bib 59 (1978) 548-553; A. Vaccari, *Matrimonio e divorzio in un contrastato versetto del profeta Malachia (2,15):* «La Civiltà Cattolica» 114 (1963) 357-358.

[78] Así traducen Elliger, Rudolph, BJ, etc., a veces leyendo *śaneʾtî*, otras vocalizando participio *śoneʾ* y sobrentendiendo *ʾanî*, implícito en el *ʾamar Yhwh* que sigue. Esto parece lo más aceptable. En línea parecida traducen otros: «pues el que aborrece y

de Israel, como si se recubre el vestido de violencia, dice el Señor, Dios de Israel. Controlaos y no seáis infieles».

El punto de partida recuerda a Is 58: la actividad cultual no es aceptada por Dios. Entonces se trataba de ayunos; aquí de ofrendas. En ambos casos, Dios no se fija. Y el pueblo llora y se lamenta [79]. Interroga, estableciendo ese diálogo típico del libro. Y la respuesta es clara. Dios, que ha sido testigo de la alianza entre el hombre y la mujer, no acepta que se la repudie [80].

La injusticia del adulterio había sido condenada por Natán (1 Sm 12), Jeremías (5,7-8; 7,9), Ezequiel (18,6.11.15; 22,11; 33,26). El problema ahora es distinto. No se trata de ofensa al prójimo, sino de ofensa a la misma mujer con que uno se ha comprometido en la juventud (el divorcio parece que era privilegio exclusivo del hombre). El Deuteronomio acepta la práctica (24,1), pero la prohíbe en ciertos casos: cuando se basa en difamación del marido (22,13-19) o en caso de violación (22,28-29). Malaquías parece tener en cuenta un problema distinto. El simple cansancio, el hastío, el enamoramiento de otra mujer, hacen que el marido se olvide de la primera. En principio podría casarse con las dos. Quizá las circunstancias económicas no se lo permiten, y prefiere repudiarla. Los argumentos del profeta en favor de la fidelidad son complejos y no nos interesan directamente. Baste consignar su defensa de la persona más débil.

2. *La opresión económica* (3,5)

En la cuarta sección (2,17-3,5) se plantea el problema de la justicia de Dios. Los contemporáneos del profeta se expresan igual que Job en sus momentos más desesperados: «el que obra mal agrada al Señor y él se complace en tales hombres» (Mal 2,17). Jeremías se había planteado el problema, preguntando a Dios: «¿por qué prosperan los impíos y viven en paz los traidores? Las plantas, arraigan, crecen, dan fruto» (Jr 12,1-2). Pero es Job, como indicábamos, quien se expresa más duramente:

> «¿Por qué siguen vivos los malvados
> y al envejecer se hacen más ricos?» (21,7).

Todo el capítulo 21 es una terrible denuncia de la actitud que Dios mantiene. También los contemporáneos de Malaquías se preguntan: «¿Dón-

repudia cubre su vestido de violencia» (NBE, J. M. P. Smith); «pues el que repudia por aversión se cubre de injusticia» (Van Hoonacker, Chary, Deissler). La Vulgata traducida: «Cum odio habueris, dimitte, dicit Dominus Deus Israël; operiet autem iniquitas vestimentum eius». Esta interpretación la ha resucitado St. Schreiner (cf. nota anterior), que traduce: «Cuando uno ya no ama, divorcio» («Wenn einer nicht mehr liebt, Ehe scheiden»); Malaquías no estaría en contra de un segundo matrimonio, pero lo considera inferior al primero. A esta teoría se ha opuesto Rudolph.

[79] El Targum, los rabinos y san Jerónimo piensan que las lágrimas son de las mujeres rechazadas por sus maridos. Pero no es éste el sentido.

[80] Sobre la interpretación divergente de St. Schreiner véase la nota 78.

de está el Dios justo?» (Mal 2,17). La respuesta estará en un juicio purificador, precedido de la llegada de un «mensajero». Prescindiendo de este y otros problemas (como el posible añadido posterior de los versos 3,3-4), nos interesan los grupos de personas que resultarán condenadas:

> «Os llamaré a juicio, seré testigo exacto contra hechiceros, adúlteros y perjuros, contra los que defraudan al obrero de su jornal, oprimen [81] a viudas y huérfanos y atropellan al emigrante» (3,5).

Casi todos los temas nos resultan conocidos. Acabamos de hablar del adulterio. Encontramos con frecuencia el problema de los falsos juramentos en los tribunales, la opresión de viudas y huérfanos, el abuso de los emigrantes. La novedad del texto radica en que la serie de personas débiles, oprimidas, se amplía en este caso con otro elemento: el obrero *(śakîr)*.

Ya en Lv 19,13 se tiene en cuenta este caso: «No retendrás el salario del jornalero *(śakîr)* hasta el día siguiente». Los profetas anteriores nunca trataron el problema. Lo más parecido es lo que se cuenta del rey Joaquín, que construyó su palacio sin pagar salario a los obreros. Un abuso de poder que denunció Jeremías. La cuestión es más grave ahora, porque no se trata de un rey, sino de cualquier ciudadano con obreros a sus órdenes quien puede cometer esta injusticia. Las difíciles circunstancias que refleja Neh 5 hace pensar que eran muchos los asalariados por aquellos tiempos y frecuente el problema denunciado por Malaquías. Esta interpretación es válida aunque se traduzca el verso de forma distinta (véase nota 81).

3. *El sol de la justîcîa* (3,13-21) [82]

La última sección del libro plantea un problema parecido a la anterior: «Tenemos que felicitar a los arrogantes: los malvados prosperan, tientan a Dios impunemente» (3,15). Y la respuesta no varía mucho, aunque en este caso no se mencione al mensajero:

> «Mirad que llega el día, ardiente como un horno, cuando arrogantes y malvados serán la paja: ese día futuro los abrasaré y no quedará de ellos rama ni raíz —dice el Señor de los ejércitos—. Pero a los que respetan mi nombre los alumbrará el sol de la justicia que cura con sus alas. Saldréis saltando como terneros del establo; pisoteareis

[81] La frase hebrea se presta a ciertas dudas. Si se acepta que *ʿšq* puede tener complemento objeto de cosa *(śᵉkar* = salario), en la frase tendría dos sentidos: «defraudar» y «oprimir». A no ser que, con Elliger y Rudolph, se hagan depender «viudas y huérfanos» del verbo siguiente, *nṭh:* «los que atropellan a viudas, huérfanos y emigrantes». La mayoría omite *ṡᵉkar,* aduciendo que *ʿšq* siempre tiene objeto personal: Wellhausen, Oort, Nowack, Marti, Budde, Van Hoonacker, Duhm, Smith, Deissler, Chary, BJ: «contra los que oprimen al jornalero, a la viuda, al huérfano»; *ṡᵉkar* se explicaría como dittografía de *śakîr*. En cualquier caso, como vemos por Lv 19,13, la forma de oprimir al jornalero es defraudarle de su salario (si bien en Lv no se usa el término *ṡᵉkar,* sino *pᵉʿullâ)*. Quizá ocurriese lo mismo con viudas y huérfanos, si iban a trabajar al campo.

[82] Cf. C. G. Botterweck, *Die Sonne der Gerechtigkeit am Tage Jahwes:* BiLeb 1 (1960) 253-260.

a los malvados, que serán como polvo bajo la planta de vuestros pies, el día que yo actúe —dice el Señor de los ejércitos—» (3, 19-21).

Es una larga tradición la que resuena en este pasaje. Desde Amós, que anunciaba la separación de buenos y malos con la imagen de la criba (9,9), pasando por Sofonías, que promete la existencia de un resto «pobre y humilde» (3,12s), hasta llegar a la etapa posexílica, con ideas semejantes en Tritoisaías y Zacarías. Es fruto del realismo y de la esperanza. Del realismo que reconoce la imposibilidad de resolver las injusticias sociales por las puras fuerzas humanas; de la esperanza, que se mantiene firme a pesar de todos los argumentos en contra y sabe que Dios pondrá término a estos problemas.

El último texto profético nos habla de un «sol de la justicia», que amanece e inunda el horizonte con su luz. Detrás quedan siglos de oscuridad y sombra, de opresiones y llantos. No sólo la época de los profetas. «El pueblo que caminaba en las tinieblas» (Is 9,1) somos todos, la humanidad antes y después de Cristo, que mantiene las injusticias pasadas e inventa nuevas formas de terror. Los profetas anunciaron la luz. Ellos y sus contemporáneos murieron «sin alcanzar la promesa» (Heb 11,39). Nosotros no estamos en mejores condiciones, pero igual que ellos podemos alentar la esperanza de que un día los sueños se hagan realidad.

TERCERA PARTE

CONCLUSIONES

En el excurso sobre las diversas actitudes ante el latifundismo quedó claro que un mismo problema puede ser abordado desde perspectivas muy distintas y encontrar las respuestas más dispares, sin que esto impida una preocupación común por el tema. Esta misma sería la conclusión de todo nuestro estudio. Los profetas se preocupan seriamente por la justicia social, pero cada uno lo hace desde su propio punto de vista, subrayando a veces un problema que otros pasan por alto, con argumentos, tradiciones y fines peculiares. Hablar del mensaje social de los profetas es casi tan equívoco como hablar de la música sinfónica en el siglo XIX. De Beethoven a Mahler hay un gran trecho, en melodía, armonía y orquestación. Lo mismo ocurre de Amós a Malaquías. Ya que la tentación de los escrituristas es limar las diferencias, en favor de una visión global, subrayaré en las páginas siguientes los rasgos característicos de cada uno. No por capricho. Pretendo luchar contra ese dogmatismo que sólo tolera una actitud y una práctica en la lucha por la justicia.

1. *Visión de la sociedad*

Ninguno de los profetas se muestra optimista. Detectan abundantes fallos, de los que hablaremos en el apartado siguiente. Pero más interesantes que las denuncias concretas son las panorámicas de conjunto que esbozan. Para ello se centran a menudo en la capital. Lo que ocurre en Samaría o Jerusalén es reflejo y causa de la situación de Israel y Judá.

Am 3,9-11 es sintomático, con su idea de una sociedad, aparentemente próspera, que encubre una guerra civil de los ricos contra los pobres, de «los que atesoran» contra «los oprimidos». Imagen rápida, de trazos sintéticos, que irán perfilando los oráculos siguientes. No podemos comparar esta visión con la de ningún otro profeta porque Oseas, aun siendo del Norte, no enfoca a la capital desde lejos. Su objetivo se desplaza de la llanura de Yezrael a los vados del Jordán y el camino de Siquén, sube a los altozanos, visita las ermitas, penetra en la corte, se desplaza a la frontera con Judá, persigue a una esposa adúltera, a un hijo pródigo. Y constata algo parecido a lo de Amós, pero que formula con palabras muy distintas: «No hay fidelidad, ni afecto, ni conocimiento de Dios en el país; maldición y mentira, asesinato y robo y adulterio se extienden por el país, homicidio tras homicidio» (4,1-2).

Más interesante es el caso de Jerusalén, porque aquí contamos con opiniones muy diversas: Is 1,21-26; Miq 3,9-11; 6,9-16; Sof 3,1-4; Jr 6,1-8; Ez 22,1-16; 22,23-31. Común a todos estos pasajes es conceder gran importancia a lo que ocurre en la capital. Como si en ella se jugase el futuro del pueblo. Pero los enfoques son muy distintos. Isaías contrasta el pasado ideal con la triste realidad de unas autoridades corrompidas, que será preciso eliminar para volver a una sociedad justa. Miqueas no cree en el pasado ni en el futuro de Jerusalén; está construida con la sangre de los pobres y en ella viven autoridades vendidas al dinero, aunque presumen de religiosas; no basta con suprimir a dichos personajes, es la misma Jerusalén quien debe desaparecer para siempre. Miq 6,9-16 también amenaza a la ciudad con la

ruina, pero se basa exclusivamente en los fraudes que dominan el comercio y los perjurios en los tribunales. Sofonías, en línea semejante a la de Isaías, denuncia a la «ciudad rebelde, manchada y opresora»; los culpables son las autoridades (príncipes, jueces, profetas, sacerdotes); pero no considera necesaria la desaparición de Jerusalén, basta que quede en ella un «pueblo pobre y humilde»; a diferencia de Isaías, no necesitarán «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño» (Is 1,26) para mantenerse fieles a Dios y no cometer crímenes ni decir mentiras. Jeremías recuerda bastante a ciertas expresiones de Amós; detecta que en Jerusalén «domina la maldad, violencias y atropellos se escuchan en ella, siempre tengo delante golpes y heridas» (6,6-7). Pero no habla de «atesoradores» y «oprimidos». Y, a diferencia de los otros profetas judíos, no cree que la solución consista en la intervención de Dios (Isaías, Sofonías) ni en el castigo que todo lo arrasa (Miqueas); lo importante es «escarmentar», convertirse (6,7). Ezequiel es testigo de cómo se puede enfocar el problema desde dos puntos de vista. En 22,1-16 se fija especialmente en las graves injusticias que dominan la capital; a excepción de los príncipes *(naśî')* no menciona a ningún otro grupo responsable; sin embargo, son estos sectores los que atraen su atención en 22,23-31.

Estas diferencias al hablar de la capital (pueden desarrollarse consultando lo dicho a propósito de esos textos) concuerdan con las que advertimos en los veredictos globales sobre el pueblo, superando el marco de Samaría o Jerusalén. Hemos hablado de Oseas. Algo semejante ocurre en Is 5,1-7; Miq 3,1-4; 7,1-6; Jr 9,1-8; Is 59,1-8; Zac 5,1-4. Isaías sintetiza la historia de Judá en un tremendo fracaso para Dios; cuidó a su viña, se esforzó por ella, recogió agrazones. «Justicia y derecho» era lo que esperaba. «Asesinatos y lamentos» lo que encontró. No distingue entre autoridades y súbditos, culpables y víctimas. Se insinúa al final, lo desarrollarán los «ayes» siguientes. Pero queda fuera del poema. Miqueas, por el contrario, no cree en la corrupción de todo el pueblo; son las autoridades las que traicionan a Dios y a los pobres, implantando la violencia criminal, tratando a la gente como carne de matadero (3,1-4). Distinta es la visión de Miq 7,1-6: hay autoridades responsables, príncipes, jueces y poderosos, que pervienten la justicia; pero la corrupción afecta a todo el pueblo, la lealtad y la honradez desaparecen, no es posible fiarse del amigo, del hijo, de la esposa. Jr 9,1-8 se centra en la corrupción general, acentuando la mentira que domina en el país y que provoca la misma falta de confianza denunciada por Miq 7. Tritoisaías también engloba a todo el pueblo en la culpa, y ni siquiera el grupo profético queda libre de ella (Is 59). En comparación con lo anterior, resulta ingenuo que Zacarías se contente con hacer desaparecer de la tierra a ladrones y perjuros.

Los profetas coinciden en que la sociedad de su tiempo no refleja los deseos de Dios, no vive según su voluntad. Pero cada uno, de acuerdo con las circunstancias, insiste en uno u otro aspecto. Coincidencias y diferencias se advierten también en lo terminológico. Con respecto a las virtudes que exigen o echan de menos, a algunos puede resultar interesante la lista que ofrezco:

a) *mišpaṭ - ṣᵉdaqâ:* Am 5,7.24; 6,12
Is 5,7 (cf. 1,27; 9,6; 28,17; 32,16; 33,5)
Jr 22,3.15; 23,5; 33,15
Ez 18,5.19.21.27; 33,14.16.19; 45,9
Is 56,1; 59,9.14

Es la bina más famosa y frecuente («derecho - justicia»). En líneas generales, *mišpaṭ* equivale al recto ordenamiento de la sociedad; *ṣᵉdaqâ,* a la actitud interna de justicia, que hace posible vivir a fondo lo primero. Pero se usa en contextos muy distintos y los matices varían. A veces expresa lo que Dios espera del pueblo (Am 5,24; Is 5,7), de cada israelita (Ez), como presupuesto humano para que irrumpa la salvación (Is 56,1; cf. Is 59,9.14). Otras se relacionan con el monarca, indicando la conducta que debe seguir en el tribunal (Jr 22,3); recuerda la conducta de Josías (Jr 22,15) y describe las cualidades del rey futuro (Is 9,6; Jr 23,5; 33,15). Es decir, unos textos subrayan las implicaciones éticas globales (Am 5,25; Is 5,7; 56,1; Ez), otros acentúan la responsabilidad del monarca en la administración de la justicia (Jr 22,3.15; 23,5; 33,15; Is 9,6). La bina sirve también para describir la acción de Dios, que, con «derecho y justicia», salva a Jerusalén (Is 1,27), la llena de estos dones (Is 33,5), que incluso inundan el desierto y el vergel (Is 32,16). Es curiosa la ausencia de esta bina en Oseas, Miqueas, Sofonías, Zacarías, Malaquías. (Aquí, como en los apartados siguientes, omito posibles referencias a los profetas que no hemos estudiado: Joel, Abdías, Jonás, Nahum, Habacuc, Ageo, Is 40-55; Zac 9-14).

b) *mišpaṭ - ṣᵉdeq:* Is 1,21; 16,5
c) *mišpaṭ - ḥesed:* Os 12,7; Miq 6,8

Es interesante que sólo la usen Oseas y Miqueas, en quienes falta *mišpaṭ - ṣᵉdaqâ.* En mi opinión, quieren decir lo mismo que Amós, Isaías, etcétera, con palabras distintas.

d) *mišpaṭ - ʾemûnâ:* Jr 5,2
e) *mišpaṭ - yᵉšarâ:* Miq 3,9
f) *ṣedeq - mîšôr:* Is 11,4
g) *ṣedeq - ʾemûnâ:* Is 11,5
h) *ṣedeq - ʿanawâ:* Sof 2,3
i) *ṣedeq - mišpaṭ:* Is 32,1; Os 2,21; Jr 22,13
j) *ṣᵉdaqâ - mišpaṭ:* Is 58,2
k) *ṣᵉdaqâ - ḥesed:* Os 10,12
l) *ṣᵉdaqôt - mêšarîm:* Is 33,15
m) *ḥesed - mišpaṭ - ṣᵉdaqâ:* Jr 9,23
n) *ḥesed - mišpaṭ:* Os 12,7
ñ) *ḥesed - raḥamîm:* Os 2,21; Jr 16,5; Zac 7,9
o) *ḥesed - ʾemet:* Is 16,5
p) *ḥesed - daʿat ʾelohîm:* Os 6,6

q) *'emet - ḥesed - da 'at 'elohîm:* Os 4,1
r) *'emet - ḥesed:* Miq 7,20
s) *'emet - nᵉkoḥâ:* Is 59,14
t) *mišpaṭ:* Is 1,17; 10,2
Jr 5,28; 7,5; 17,11; 21,12
Ez 7,23; 18,8; 22,29
Os 5,11; 10,4
Am 5,15
Miq 3,1.9
Is 59,15; 61,8

A diferencia de *ṣᵉdaqâ,* que sólo aparece aislada en algunos textos de Tritoisaías (Is 59,17; 61,11; 62,1.2; 63,1, etc.; recuérdese que no estudiamos Deuteroisaías), es frecuente el uso autónomo de *mišpaṭ,* con sentidos distintos. Predomina la referencia a la práctica de la justicia en los tribunales (Is 10,2; Jr 7,5; 21,12; Am 5,15); en esta línea adquiere a veces el sentido de «causa» (de los pobres: Jr 5,28), otras el de «sentencias» (criminales, *damîm:* Ez 7,23; justas, *'emet:* Ez 18,8). A veces rebasa el ámbito estrictamente jurídico y abarca toda una visión justa de la sociedad, un recto orden que se debe buscar (Is 1,17), del que son especialmente responsables las autoridades (Miq 3,1.9), con frecuencia conculcado (Os 5,11) y ausente (Is 59,15), aunque Dios lo ama (Is 61,8). Este orden recto puede ser contravenido en la forma de ganar dinero *(lo' bᵉmišpaṭ:* Jr 17,11) y de tratar al prójimo *(bᵉlo' mišpaṭ:* Ez 22,29).

u) *ṣedeq:* Os 10,12 (véanse letras f-i)
v) *'emet:* Jr 9,4 (véanse letras q-s)
w) *nᵉkoḥâ:* Am 3,10 (véase letra s)
x) *da'at 'elohîm.* La fórmula no se usa aislada (cf. letras p, q), pero la idea sí aparece en Os 4,6 *(hadda'at),* Jr 22,16 *(hadda'at 'otî);* véase también Jr 9,23.
y) *ṭôb:* Is 5,20; Os 8,3; Am 5,14.15; Miq 3,2; 6,8

No hay un solo concepto común a todos los profetas: *mišpaṭ,* que es de los más frecuentes, falta en Sofonías, Zacarías, Malaquías: *ṣᵉdaqâ,* término clave en nuestra investigación, falta en Miqueas, Sofonías, Zacarías, Malaquías; *ṣedeq,* en Amós, Miqueas, Ezequiel, Isaías III, Zacarías, Malaquías. Como dato curioso, *ṭôb,* «el bien», común a los cuatro profetas del siglo VIII, no vuelve a surgir en los restantes con este sentido. Podrían hacerse otras muchas consideraciones interesantes. Por ejemplo, Jeremías concede gran importancia a la «fidelidad» *('emûnâ),* llegando a decir que Dios tiene sus ojos puestos en ella (Jr 5,3). Sin embargo, él mismo sólo usa el término en 5,2 y los restantes profetas nunca la piden (sólo Is 11,5 habla de ella como cualidad del rey futuro). Es cierto que el concepto de *'emet* está muy relacionado con *'emûnâ,* y aparece también en Oseas, Miqueas, Isaías III. Pero queda claro que cada profeta se expresa con plena libertad de vocabulario.

La misma libertad se advierte en el uso de los términos referentes a la opresión. Dentro de los autores que estudiamos, podemos elaborar la siguiente lista [1]:

a) *ḥamas:* Am 3,10; 6,3
Miq 6,12
Sof 1,9
Jr 6,7; 20,8
Ez 7,23; 8,17; 12,19; 45,9
Is 59,6; 60,18
Mal 2,16

Ampliando nuestro campo, serían también fundamentales Hab 1,2.3.9; 2,8.17; Jon 3,8.

b) *šod:* Am 3,10
Os 12,2
Jr 6,7; 20,8
Ez 45,9
Is 59,7; 60,18

c) *ʿšq:* Am 4,1
Os 12,8
Miq 2,2
Jr 7,6; 21,12
Ez 18,18; 22,29
Zac 7,10
Mal 3,5
— *ʿošeq* (violencia, injuria, opresión)
Jr 6,6; 22,17
Ez 18,18; 22,7.12.29
— *ʿašoq* (h. l.), opresor
Jr 22,3
— *ʿašûqîm* (sólo plural): opresiones/oprimidos
Am 3,9
— *maʿašaqqôt* (sólo plural): opresión
Is 33,15

d) *ynh:* «oprimir», con claro matiz económico
Jr 22,3
Ez 18,7.12.16; 22,7.9; 45,8; 46,18
Sof 3,1

e) *rṣṣ:* «maltratar»
Am 4,1
Os 5,11

[1] Indico sólo los textos pertinentes. *ḥamas,* por ejemplo, lo emplea también Jr 51, 35.46 o Ez 7,11; 28,16, pero no en el contexto de injusticia social dentro de Israel. Para el análisis de cada uno de estos términos, véase J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament.*

Is 58,6
(En nuestro contexto son también interesantes 1 Sm 12,3-4; Job 20,19)

f) *ngś:* «urgir»
Is 3,12
Is 58,3

g) *'nh:* «oprimir», «humillar»
Ez 22,10.11
Cf. Is 58,10

2. *Problemas concretos* [2]

En contra de lo que podríamos pensar, también aquí se observa gran diversidad entre los profetas. No es probable que el antiguo Israel, en el espacio de dos o tres siglos cambiase mucho en su estructura y sus problemas. Sin embargo, las acusaciones varían mucho de un protagonista a otro.

a) La administración de la justicia en los tribunales. Ya hemos indicado con frecuencia a lo largo de este trabajo que es la cuestión más candente; de ella dependen los bienes e incluso la vida de muchas personas. Y, en opinión de bastantes profetas, es de las cosas que peor funcionan. Am 5,10-12 le concede una importancia capital. Igual Isaías en 1,10-17; 1,21-26; 5,23; 10,1-4. Miqueas y Sofonías denuncian la corrupción de los jueces. Jeremías habla de esto como de la gran responsabilidad de la monarquía, en lo que se juega su ser o no ser. Zacarías vuelve a darle gran relieve.

Es frecuente la denuncia del soborno (*šoḥad:* Is 1,23; 5,23; Miq 3,11; Ez 22,12; *koper:* Am 5,12; *šalmonîm:* Is 1,23; *šillum:* Miq 7,3), que lleva a absolver al culpable (Is 5,23) y condenar al inocente (Is 5,23; Am 5,12), con sentencias criminales (Ez 7,23). Esta codicia lleva al perjurio (Miq 6, 12; Zac 5,3-4; 8,17; Mal 3,15), a desinteresarse de la causa de los pobres (Is 1,23; Jr 5,28) e incluso a expoliarlos con la ley en la mano (Is 10,1-2). Quien defiende la justicia es mal visto (Am 5,10).

Es preciso poner remedio a esta situación. De ello depende la vida del pueblo, piensan unos profetas (Am 5,15; Is 1,17; Jr 7,5; 21,12; 22,1-5; Zac 7,9; 8,16). Otros, como Miqueas, no alientan esperanzas. Isaías espera jueces como los de antaño que conviertan a Jerusalén en una ciudad justa. Un discípulo suyo cree que esto lo llevará a cabo un rey ideal (Is 11,1-5). Sofonías aguarda un pueblo purificado, «pobre y humilde», que no necesita estas autoridades. Según Ezequiel, será Dios mismo quien juzgue a su pueblo. La preocupación es común. Los enfoques muy distintos, sobre todo a la hora de buscar soluciones.

b) En orden de frecuencia, el segundo problema que más preocupa a los profetas parece ser *el comercio.* Astour defiende la peregrina idea de

[2] Gran parte de la obra de F. Walter, *Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit* (Friburgo de Br. 1900), está dedicada al análisis de estos problemas concretos: lujo, familia, comercio, administración de la justicia, política agraria.

que los profetas atacan a los comerciantes fenicios [3]. Es indudable que Ezequiel, por ejemplo, no siente la menor simpatía hacia ellos. Pero lo que condena, especialmente en el capítulo 27, es el imperialismo económico. Los textos de Am 8,4-6; Os 12,8; Miq 6,9-11; Sof 1,10-11; Jr 5,27 no sugieren en ningún momento que se trate de comerciantes fenicios.

De acuerdo con lo que venimos observando, también este tema lo enfoca cada uno a su manera. Amós descubre el deseo de enriquecerse a costa de los pobres, traficando con su libertad, vendiéndoles incluso los peores productos, angustiados de tener que cerrar sus negocios un solo día de fiesta. Resulta difícil saber si tras esta operación se esconde una intención más grave: arruinar a los campesinos pobres, para que se vean obligados a entregar sus tierras y venderse como esclavos. Idéntica crueldad, ligada a gran dosis de astucia, denuncia Jeremías. Oseas y Miqueas insisten en los procedimientos fraudulentos, mientras Sofonías capta que el comercio termina apasionando a todo el pueblo, incluso a los que son víctimas de él, que lloran su desaparición.

c) La esclavitud, a pesar del drama humano que supone, no es tema frecuente en los profetas. Llama la atención que Amós le conceda importancia tan grande (1,6.9; 2,6; 8,6) y los otros lo silencien, a excepción de Jeremías (34,8-22). Hemos mencionado los distintos procedimientos por los que alguien se convertía en esclavo. De ellos cita Amós los dos más importantes: los prisioneros de guerra y la esclavitud por deudas. En ambos casos se muestra intransigente. No hay motivos para esclavizar al hombre, nada lo justifica. En contra de la opinión de muchos comentaristas, creemos que éste era su punto de vista. Jeremías sólo contempla el caso del que se ha vendido como esclavo y debe ser puesto en libertad al cabo de siete años, de acuerdo con la ley. Le preocupa el destino de esta gente. Pero lo que pone de relieve es la transgresión de un compromiso sellado ante el Señor. En cuanto a los otros profetas, es posible que Isaías y Miqueas tengan presente el problema cuando hablan de los huérfanos que se convierten en «botín» de los poderosos (Is 10,1-2) y de los niños a los que roban su dignidad por siempre (Miq 2,9).

d) El latifundismo es de suma importancia, dada la economía básicamente agraria. Pero sólo lo mencionan Isaías y Miqueas, con las diferencias que hemos advertido en el excurso sobre esta cuestión. Es curioso que no lo trate Amós, teniendo en cuenta su preocupación por los pequeños campesinos. La denuncia de «ladrones y perjuros» en Zacarías (5,1-4) es posible que esté relacionada con la apropiación indebida de los campos de los desterrados. El problema revistió suma gravedad durante el siglo v, como refleja Neh 5; sin embargo, el libro de Malaquías no lo menciona.

e) El salario. Expresamente trata la cuestión Jeremías, cuando acusa al rey Joaquín de construirse un palacio sin pagar a los obreros (Jr 22, 13-19). Malaquías denuncia a los propietarios que defraudan de su jornal

[3] M. Astour, *Métamorphoses de Baal; les rivalités commerciales au IXe siècle:* «Evidences» 75 (1959) 35-40; 77 (1959) 54-58.

al que trabaja para ellos (3,5). Esta aparición tan tardía del tema, y su ausencia en los profetas anteriores, puede ser indicio de que en el siglo v aumenta el número de asalariados sin propiedades. Pero, ya que este fenómeno es muy antiguo, también podemos afirmar que los profetas de los siglos VIII-VII no le concedieron importancia. Es posible que el uso de *yanâ* en Jr 22,3; Ez 18,7.12.16; 22,7.29; Sof 3,1 tenga relación con este tema, ya que este verbo subraya el matiz económico de la opresión.

f) Tributos e impuestos. Sólo aparecen en Am 2,8 (si interpretamos «vino de impuestos» en vez de «vino de multas») y 5,11, referente a las cargas de grano que deben pagar los campesinos pobres.

g) Garantías y préstamos. De los vestidos dejados en prenda habla Am 2,8; en nuestra opinión, el profeta se opone a esta práctica, como hará Ez 18,16. Es difícil la interpretación de Is 3,12, que puede contener una condena de los usureros. Is 58,3 denuncia a quienes apremian a sus deudores. Ez 22,12 trata un problema nuevo, el del *tarbît,* distinto del «interés» tradicional *(nešek).*

h) Robo. Puede producirse a través del comercio, defraudando el salario, mediante impuestos injustos. En sentido estricto hablan de él Os 4,2; Jr 7,9 (como contravención del mandamiento del decálogo); Zac 5,3-4. En estos casos se emplea el verbo *gnb.* Menos técnico, pero más expresivo, es *gzl,* «despojar», empleado por Miq 2,2 para referirse al robo de campos. También Ezequiel se inclina por *gzl* (18,7.12.16.18; 22,29), aunque no queda claro el objeto que se «arrebata». Ya que los procedimientos para robar son muchos, como indicábamos al comienzo, Isaías, sin hablar expresamente de robo, califica de «ladrones» *(gannabîm)* a los poderosos de Jerusalén.

i) Asesinato. En Os 4,2 y Jr 7,9 se cita como contravención del quinto mandamiento. Oseas denunció la conducta sangrienta de los sacerdotes (6,9) y la sangre derramada en la llanura de Yezrael (1,4). La violencia criminal, incluso con las embarazadas, aparece en Amós; él y Oseas son los más preocupados por la crueldad de la guerra y las revueltas políticas. Ezequiel da a Jerusalén el título de «ciudad sanguinaria»; aunque lo usa en sentido amplio, es posible que denuncie con ello casos de asesinatos, al menos cuando habla de «sentencias de muerte» *(mišpaṭ damîm:* Ez 7,23). Jeremías habla también del derramiento de sangre inocente (2,34), aunque no resulta fácil de concretar a qué casos se refiere.

j) Lujo y riqueza. Se enfoca de modo muy distinto. Amós acentúa la buena vida de la clase alta, con toda clase de placeres, objetos costosos, comida exquisita, perfumes, magníficos palacios, excelentes viñas (3,10.15; 4,1; 5,11; 6,4-7). Isaías conoce todo esto, pero lo relaciona más con el orgullo y la ambición política (3,18-21; 5,8-10.11-13). Jeremías sabe hablar de la riqueza de formas muy distintas: con la energía del profeta (5,25-28) y con la mirada escéptica del sabio (17,11), condenando siempre la injusticia. También Ezequiel denuncia la riqueza conseguida oprimiendo al prójimo (22,12). El afán de enriquecerse es pecado de todo el pueblo según

Jeremías (6,13; 8,10) y Ezequiel (33,31), aunque incurren especialmente en este pecado los poderosos (Is 56,11) y el rey (Jr 22,17).

El sustantivo *beṣaʿ*, «dinero», «ganancia» es el más usado por los profetas que estudiamos (Is 33,15; 56,11; Jr 6,13; 8,10; 22,17; Ez 22,13.27; 33,31). «Oro» *(zahab)* lo usan Is 2,7; Ez 7,19; Sof 1,18; en otros casos, como Os 2,10; 8,4; Is 2,20; 31,7 se refiere a los ídolos de oro o al oro convertido en ídolos. El sustantivo *kesep,* «plata», «dinero», sólo lo emplean Am 2,6; 8,6; Miq 3,11 para referirse el primero a la compra-venta de esclavos y el segundo a la recompensa que buscan los falsos profetas. «Riqueza», *ʿošer,* sólo aparece en Jr 9,22; 17,11. *Hôn* y *ḥayil,* que pueden designar también «riqueza», no los utiliza ningún profeta en este contexto.

3. *Las víctimas de la injusticia*

ʾebyôn:	Am 2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6
	Jr 2,34; 5,28; 22,16
	Ez 16,49; 18,12; 22,29
dal:	Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6
	Is 10,2 (cf. 11,4)
ṣaddîq:	Am 2,6; 5,12
	Is 5,23
ʿanî:	Am 2,7; 8,4
	Is 3,14.15; 10,2
	Jr 22,16
	Ez 16,49; 18,12; 22,29
	Zac 7,10
ger:	Jr 7,6; 22,3
	Ez 22,7.29
	Zac 7,10
	Mal 3,5
yatôm:	Is 1,17.23; 10,2
	Jr 7,6; 22,3; 5,28
	Ez 22,7
	Zac 7,10
	Mal 3,5
ʾalmanâ:	Is 1,17.23; 10,2
	Jr 7,6; 22,3
	Ez 22,7.25
	Zac 7,10
	Mal 3,5
śakîr:	Mal 3,5
ʿebed:	Jr 34,8-22
ʿeṣeb:	Is 58,3
naʿarâ:	Am 2,7

A esta lista podemos añadir las mujeres expulsadas de sus casas (Am 2, 9), los niños despojados de su gloria (Am 2,9), la esposa de juventud repudiada (Mal 3,13-16).

Algunas de las designaciones genéricas («pobre», «indigente», etc.), quizá encubran un grupo social concreto, como el de los pequeños campesinos. Ya discutimos este caso al hablar de Amós. Es más interesante constatar la ausencia de estos términos en Oseas, Miqueas, Sofonías (éste habla de un pueblo *dal,* pero refiriéndose al futuro). Lo importante no es la fórmula hecha, la palabra típica, sino la realidad.

Hablando de las víctimas no podemos pasar por alto que a veces se las designa como «mi pueblo» (*ʿammî),* incluyendo en él a los pobres y maltratados (Is 3,12.15; Miq 3,3.5). Y en la visión de Miq 6-7 la principal víctima es Dios, ya que las injusticias de la sociedad, la falta de justicia y lealtad, son un atentado contra su proyecto y la alianza que estableció con el pueblo.

4. *Responsables de la injusticia*

A lo largo del estudio quedó claro que se denuncia con frecuencia a quienes tienen el poder civil, militar, económico, religioso, judicial, que a menudo confluye en las mismas manos. A continuación ofrezco una lista de las autoridades e instituciones denunciadas. No olvidemos que muchos culpables de la injusticia no aparecen nombrados de forma expresa: «comerciantes», «latifundistas», etc., son términos que aplicamos de acuerdo con el contexto y el contenido de la denuncia, sin equivalencia exacta en hebreo.

La lista de «jefes» realizada por Van der Ploeg incluye los siguientes títulos: *śar, qaṣîn, šopet, nagîd, naśîʾ, nasîk, rozen, alluf, sagan, pinna, ʾayil, peraʿ, šoaʿ, nadîb, ḥorîm, roʾš.* No todos se usan en la época monárquica o posexílica. De éstos encontramos mencionados por los profetas, como responsables o culpables de la injusticia:

śar: Término antiguo, que fue adquiriendo matices diversos: jefe militar, gobernador, príncipe, oficial, ministro del rey, etc. En la época monárquica es probable que se aplique especialmente a los oficiales nombrados por la corte, en contraposición a las autoridades tribales *(zaqen).*
Is 1,23; 3,14
Os 9,15 (cf. 3,4; 7,5; 5,10)
Jr 34,10.19
Ez 22,27
Miq 7,3
Sof 1,8; 3,3

roʾš: Sólo lo encontramos en Miq 3,1.9.11. Junto con *qaṣîn* engloban en 3,1.9 a todas las autoridades. En 3,11 se les atribuye la función de juzgar.
El título lo emplean también Isaías (7,8s; 9,13) y Oseas (2,2), pero en otro contexto. Equivale en estos casos al rey.

qaṣîn: Sólo en Is 1,10 y Miq 3,1.9. Fuera del contexto social vuelve a usarlo Isaías en 3,6.7; en 22,3 designa a los jefes militares.

zaqen: Is 3,14. Sólo este caso, aunque Isaías vuelve a usar el término en 9,14; 3,2.5.

šopeṭ: «Juez»: Miq 7,3; Sof 3,3
nogśîm: «Tiranos»: Is 3,12
našîm: ¿Reina madre? ¿Mujeres de la corte? ¿Señoras nobles?: Is 3, 12; recordar la denuncia de Am 4,1 a las «vacas de Basán»
nošîm: (corrección) «usureros»: Is 3,12
'ebed: ministros del rey: Jr 22,2
sarîs: Jr 34,19
naśî': Ez 22,6. Parece englobar a todas las autoridades. Cf. 22,25 (t. c.)
b^{e}*nê hammelek:* ¿Oficiales? ¿Jefes de policía?: Sof 1,8

En la cima de esta larga lista de autoridades se encuentra el rey. Amós denunció y amenazó a Jeroboán II. Pero es Jeremías quien tiene el enfrentamiento más duro con Joaquín (22,13-19) y juzga a todos los monarcas de acuerdo con la práctica de la justicia. Oseas anuncia el fin de la dinastía de Jehú por su conducta sangrienta y muestra su recelo frente a la institución monárquica. Ezequiel, en su capítulo contra los pastores (34) hace responsables a los monarcas (quizá también a sus ministros) de los sufrimientos del pueblo.

Las autoridades religiosas parecen englobadas en el término *m*^{e}*'aššᵉrîm* (Is 3,12). A los sacerdotes *(kohen)* los acusa Oseas de rechazar el conocimiento de Dios (4,4) y de asesinar (6,9). Miqueas denuncia su codicia (3, 11). Sofonías 3,4 y Ezequiel 22,26 de profanar lo sagrado y violar la ley, en contexto de denuncia social. La colaboración de los sacerdotes con la injusticia la pone muy bien de relieve Jeremías en la sección 8,4-9,25.

Esta misma sección y Jr 23,9ss subrayan la culpabilidad de los falsos profetas. La principal campaña contra ellos la llevó a cabo Miqueas (2,6ss; 3,5-8; 3,11). También los denuncian Sof 3,4 y Ez 22,28. Contra las profetisas se pronuncia Ez 13,17-23.

A personas con poder económico (sin excluir otras formas de poder) parecen referirse los términos *g*^{e}*dolîm* (los «grandes», las «personas importantes»: Jr 5,28) y *'am hā'areṣ* (Ez 22,29), que, por el contexto, podemos referir a los «terratenientes». En la misma línea se sitúan las referencias a las señoras de la clase alta de Samaría (Am 4,1), a los que atesoran en sus palacios (Am 3,9-11) y gozan de toda clase de lujos (Am 6,4-6), a quienes amontonan casas y campos (Is 5,8-10) o los roban impunemente (Miq 2, 1-5), a los que banquetean y se emborrachan (Is 5,11-13), a las señoras importantes de Jerusalén (Is 3,16-4,1).

Pero, incluso en la denuncia de los poderosos, conviene no olvidar las diferencias entre los profetas. Mientras Isaías los llama «ladrones» (1,23) y Jeremías también disfruta aplicándoles calificativos negativos, como «malvados» *(rāšā': 5,26; 23,19; m*^{e}*re'îm: 23,14)*, «rebeldes» *(bogdîm: 9,1)*, Miqueas desvela un aspecto muy peligroso de su personalidad: se consideran religiosos, basan su conducta en las tradiciones sobre la palabra, el espíritu y las obras de Dios. Estos mismos grupos que presumen de religiosos son quizá los que denuncian los discípulos del Segundo Isaías (cf. Is 56,9-12); pero resulta difícil concretar las tensiones subyacentes a Is 56-66.

5. *¿Cabe esperar solución?*

Es ésta una de las cuestiones que deja más claras las diferencias entre los profetas. Incluso ellos mismos se expresan a veces de forma distinta según las circunstancias. Lo vimos en el caso de Isaías, y es válido también para otros. No repetiremos lo dicho anteriormente, ya que es fácil recorrer los puntos de vista de cada profeta. Baste una rápida presentación.

Amós vincula la posibilidad de supervivencia a la conversión, que se concreta en implantar la justicia en los tribunales. La solución depende del hombre, que debe amar el bien y odiar el mal, cambiando sus sentimientos y su actitud. Sus contemporáneos no están dispuestos a ello y el profeta tampoco alienta demasiadas esperanzas de que los problemas desaparezcan.

Isaías, que también intenta el camino de la conversión, se muestra más esperanzado. No porque confíe en sus paisanos, sino porque espera una intervención de Dios. El remedio estaría normalmente en unas autoridades justas y honestas. Humanamente es imposible. Será Dios quien deponga a las actuales y dé al pueblo «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño». El o algún(os) discípulo(s) (según se piense sobre la autenticidad de 9,1-6; 11,1-9) ponen luego el énfasis en un monarca justo, que «consolide su trono con la justicia y el derecho» (9,6), que, lleno del espíritu de Dios, haga justicia a pobres y oprimidos (Is 11,1-5). En etapas posteriores de la tradición isaiana se hablará de la importancia del rey y los ministros (32,1ss).

Oseas también espera un futuro mejor, pero es necesaria una etapa previa de purificación. «Muchos años vivirán los israelitas sin rey y sin príncipe, sin sacrificios y sin estelas, sin imágenes ni amuletos» (3,4). Han sido las ambiciones políticas, las intrigas de palacio, las que han provocado el régimen de violencia y muerte que domina a su pueblo. Y una idea errónea de Dios ha fomentado estas injusticias, en vez de ponerles fin. Por eso la institución monárquica y el culto deben desaparecer «muchos años». No se puede resumir en esta frase todo el pensamiento de Oseas, poco explícito por lo demás. Parece claro que la solución la espera de Dios, más que de los hombres, aunque insiste en su llamamiento a la conversión: «Misericordia quiero y no sacrificios, conocimiento de Dios más que holocaustos» (6,6).

Miqueas espera también. Pero cosas muy distintas. Que a los ricos les arrebaten sus tierras, para que sean repartidas de nuevo en la asamblea del Señor. Y que Jerusalén, construida con la sangre de los pobres, desaparezca de la historia. Mientras esté en pie no cabe solución, porque la situación es tan terrible que no admite parches ni componendas.

Sofonías anuncia un día del Señor que pondrá fin a idólatras, ladrones, comerciantes. La justicia y la humildad son los únicos remedios. Pero Jerusalén, «ciudad rebelde, manchada y opresora» (3,1), no obedece ni escarmienta. La solución no vendrá en la línea de Isaías —nuevas autoridades— ni en la de Miqueas —destrucción total—, sino en la acción de Dios que deje un «pueblo pobre y humilde»; en la interpretación que hemos hecho de 3,13, se descartan expresamente las autoridades civiles (jueces) y religiosas, que sólo servirían para cometer crímenes y decir mentiras.

Jeremías, predicador incansable de la conversión, piensa como Amós que de ella depende el futuro, no sólo del pueblo, sino de la monarquía. Pero no espera mucho de un pueblo que se aferra a la deslealtad y la mentira. Será Dios quien traiga la solución suscitando un vástago a David que impondrá el derecho y la justicia. Quizá este texto (23,5-6) no sea suyo. También existen dudas con respecto a 31,31-34, que espera un hombre nuevo, con la ley de Dios escrita en el corazón y lleno del conocimiento del Señor. Es un detalle importante, que se orienta en la línea de Sofonías. Es fundamental que las instituciones funcionen rectamente (en este caso la monarquía), pero no podemos olvidar el cambio interior del individuo. Al fusionar ambos temas, Jeremías sintetiza las soluciones de Isaías y Sofonías.

Ezequiel, a pesar de su llamamiento a la conducta responsable, a «practicar el derecho y la justicia», en los capítulos 18 y 33, tiene más fe en la acción de Dios. Será él quien deponga a las autoridades precedentes y ocupe su puesto, defendiendo también el derecho de las ovejas débiles del rebaño. Un nuevo David asumirá su representación en la tierra (Ez 34). En otra tradición del libro, el príncipe tiene rasgos más modestos, pero le compete la misión de salvaguardar la justicia: «Mis príncipes ya no explotarán a mi pueblo, sino que adjudicarán la tierra a la casa de Israel, por tribus» (45,8). A continuación: «Basta ya, príncipes de Israel. Apartad la violencia y la rapiña y practicad el derecho y la justicia. Dejad de atropellar a mi pueblo» (45,9). No estamos en la visión ideal, sino en la realidad.

Tritoisaías y Zacarías parecen recorrer caminos inversos. El primero comienza exigiendo el compromiso con la justicia y el derecho para que se revele la salvación de Dios (56,1); el discurso sobre el ayuno (Is 58,1-12) subraya el mismo tema; pero Is 59 termina con una promesa incondicional de salvación. Dios, cansado de ver que no existe justicia, se alza como un guerrero para cambiarlo todo. Zacarías, en sus visiones, parte de esta acción de Dios que crea una sociedad justa, libre de ladrones y perjuros; pero desemboca en el compromiso con el derecho y la justicia, con los pobres y oprimidos (7,9-10; 8,14-17), que es por donde empezaba Tritoisaías.

Malaquías, ante el desencanto que provoca la injusticia del mundo, expresa su fe en un Dios justo que pondrá término a la situación mediante un juicio que separe a justos de malvados.

En resumen, podríamos constatar como línea dominante el escepticismo en que estos problemas tengan solución humana. Haría falta un cambio muy grande en la conducta personal y en las instituciones, que los contemporáneos no están dispuestos a realizar. Generalmente, esto no hunde al profeta ni a sus discípulos en la amargura. Mantienen una postura de esperanza, aunque con matices distintos. A veces resulta demasiado utópica, otras la dibujan con rasgos más realistas. La monarquía puede o no desempeñar un papel. Igual ocurre con las autoridades. Incluso la colaboración humana, el compromiso con el derecho y la justicia, parece secundario para algunos profetas cuando hablan del futuro definitivo, o ni siquiera la mencionan.

Los puntos anteriores confirman que los profetas, dentro de una preocupación básica por la justicia, siguen caminos muy distintos. Podríamos añadir sus diversos puntos de partida, su enraizamiento mayor o menor en determinadas tradiciones, conservando siempre su personalidad. No es preciso alargarse. Lo dicho demuestra de manera suficiente que no conviene hablar sin más del «mensaje social de los profetas» [4]. Es más correcto analizarlos uno por uno. Al mismo tiempo, esta diversidad de temas, enfoques y esperanzas contienen una gran lección para nuestro tiempo. Los dogmáticos que propugnan una sola ideología y una sola táctica para combatir la injusticia podrían aprender mucho de tan distintas actitudes.

Por último, ¿es adecuado el título «Con los pobres de la tierra»? Hay profetas, como Oseas, que no hablan de ellos. Pero la pregunta no se refiere a una cuestión puramente terminológica, sino a algo más radical. Hessler lo ha formulado con palabras muy duras: «La misión profética se refiere siempre a Dios y a su reino. La predicación de los profetas no se interesa nunca por el mundo en cuanto mundo, sino por el mundo en cuanto que está llamado a convertirse en reino de Dios. Incluso cuando hablan de problemas y necesidades sociales, lo que les preocupa no es el mundo, sino Dios» (...). «Es un mensaje sobre Dios, no un mensaje sobre el hombre», igual que la segunda parte del decálogo «no se halla ante todo al servicio del hombre, sino al servicio de Dios» [5].

Hessler no conoce el lenguaje bíblico ni su mentalidad. Contrapone Dios y el mundo, cosa que no hubiese hecho ningún profeta. Detrás de todos los temas analizados, la justicia, el derecho, el latifundismo, las leyes sociales, etc., lo que late siempre es Dios y el hombre. No se oponen, porque el hombre es criatura e hijo de Dios. Lo dice el Génesis en su primera página. Lo saben hasta los niños. Lástima que Hessler no se haya enterado antes de escribir su artículo. La Biblia dice también —como otros textos del antiguo Oriente— que, dentro de esos hijos suyos, Dios tiene sus predilectos: los oprimidos y explotados, los pobres, emigrantes, huérfanos y viudas. Hessler no ha entendido a los profetas ni al Dios de la Biblia, que presenta en un egoísmo absoluto, sólo preocupado por sí mismo. Mucho mejor lo captó el autor del Eclesiástico, como el Dios profundamente humano y compasivo, interesado por los débiles:

> «Escucha las súplicas de los oprimidos,
> no desoye los gritos del huérfano

[4] Renuncio a exponer el estado de la cuestión de los últimos años. En las páginas precedentes han surgido muchas opiniones sobre los puntos más variados. Véase también L. Epsztein, *La justice sociale,* especialmente la parte segunda y el segundo capítulo de la tercera.

[5] B. Hessler, *Die soziale Predigt der alttestamentlichen Propheten:* WW 15 (1952) 195-203; cf. 195-197. De forma parecida se expresa Lurje, pero con presupuestos muy distintos, reprochando a los profetas que no llevasen a cabo una opción de lucha de clases. A excepción, quizá, de Amós, ninguno de los profetas era «demócrata en el auténtico sentido de la palabra ni portavoz de los desposeídos» *(Studien,* 59). Es cierto que los profetas no buscan «el dominio de las masas proletarias», pero esto no significa que no estén de parte de los débiles.

o de la viuda cuando repite su queja;
mientras le corren las lágrimas por las mejillas
y el gemido se añade a las lágrimas,
sus penas consiguen su favor
y su grito alcanza las nubes;
los gritos del pobre atraviesan las nubes
y hasta alcanzar a Dios no descansan;
no cejan hasta que Dios le atiende,
y el juez justo le hace justicia» (Eclo 35,15-21).

No son frases aisladas dentro de la Biblia. Reflejan una mentalidad de siglos, contenida en toda clase de tradiciones: cultuales, sapienciales, legislativas y proféticas. Terminaré citando a dos autores que han captado mucho mejor el problema.

> «La preocupación de Dios por el mundo nace de su compasión por el hombre. Los profetas no hablan de una relación divina con un principio o idea absoluta, llamada justicia (...). La justicia no es importante por sí misma (...), existe en relación con la persona y es algo que lleva a cabo la persona. Un acto de injusticia se condena no porque se haya quebrantado la ley, sino porque se ha dañado a una persona. ¿Cuál es la imagen de una persona? Es un ser cuya angustia puede llegar al corazón de Dios» [6].

> «Este juez severo (Dios), que no tiene "acepción de personas", siente debilidad por el huérfano y la viuda. Hace justicia en favor de ellos. Su insistencia en la justicia está motivada por su preocupación por el débil y el oprimido. Precisamente porque ama al oprimido, condena al opresor (...). La justificación del malvado no es sólo la ofensa contra un ideal abstracto de justicia, sino la traición práctica al pobre y al inocente. Toda perversión de la justicia equivale a imponer un sufrimiento a alguien que es incapaz de defenderse (...). Tolerar la injusticia es tolerar el sufrimiento humano (...). En la raíz de la exigencia de justicia está el amor al hombre» [7].

Por eso, antes que titular el libro *La justicia social en los profetas de Israel* he preferido subrayar el aspecto humano de esta lucha, que responde mejor al Dios de la Biblia:

«Con los pobres de la tierra
mi suerte quiero yo echar».

[6] A. J. Heschel, *Los profetas* II, 105s.

[7] E. Berkovits, *Man and God,* 228-230 (todo el capítulo 5.º: «The Biblical Meaning of Justice» es muy interesante, igual que los siguientes sobre la verdad, *ṣedeq* y *ṣᵉdaqâ*).

TRES PREGUNTAS PARA NUESTRO TIEMPO

I. ¿SIRVIO DE ALGO LA CRITICA PROFETICA?

Esta pregunta no acostumbra a formularse en los estudios sobre el tema, pero es interesante. A primera vista, no sirvió de nada, o de bastante poco. Las condiciones sociales no mejoraron notablemente. Quizá tuviesen un pequeño influjo en ciertas personas, pero no cambiaron al pueblo.

Sin embargo, esta interpretación tan pesimista es al mismo tiempo inexacta. Hoy seguimos viviendo del mensaje profético, sintonizamos con él, alienta inquietudes y esperanzas. Significa que ha servido de algo, y la palabra caída en tierra ha dado algún fruto. Julio Fausto Aguilera, un poeta guatemalteco, ha expresado esta idea en «La batalla del verso»:

«Con un verso,
es verdad,
no botas a un tirano.
Con un verso no llevas pan y techo
al niño vagabundo,
ni llevas medicinas
al campesino enfermo.
Sobre todo, no puedes
hacerlo ahora mismo.
Pero ... vamos a ver:
Un verso
bien nacido y vigoroso,
y otro más encendido,
y otro más desvelo,
y otro verso más fuerte y más veraz,
le dan vida
a un sueño que recogieron tierno,
y este sueño de muchos, ya nutrido,
se vuelve una conciencia,
y esta conciencia, una pasión, un ansia...
Hasta que un día,
todo,
—sueño, conciencia, anhelo—
compacto se organiza...
Y entonces
viene el grito
y el puño
y la conquista...

En la efigie de la conquista
brilla una diadema: el verso.

(*Poesía revolucionaria guatemalteca* [Madrid 1969] 92s).

Estas palabras aclaran para qué sirve el mensaje profético. Personalmente, no pondría su fruto en «el grito, el puño y la conquista», sino en la destrucción de las ideologías opresoras. El marxismo ha hecho caer en la cuenta de que toda opresión política, social o económica se sustenta en una filosofía de la opresión. La religión ha jugado un papel capital en esta ideología opresora, sancionando situaciones injustas, callando ante la explotación de los pobres, santificando en nombre de Dios las desigualdades. Miqueas, sin haber leído a Marx, cayó en la cuenta del problema y lo denunció de forma terrible. También Oseas y Jeremías vincularon el «conocimiento de Dios» con la práctica de la justicia. Y, con todos los matices, se puede decir que este dato es común a los profetas: no creen en un Dios que se despreocupe de los pobres y esté de parte de los explotadores. Por eso relacionan de forma tan estrecha la crítica al culto con la exhortación a la justicia.

Aquí radica la gran actualidad del mensaje social de los profetas. No promovieron el levantamiento del pueblo (a excepción de Eliseo y Ajías de Silo) ni hicieron planes concretos de reforma, pero llevaron a cabo una revolución muy importante: la revolución de las ideas. Insisto en lo dicho desde el comienzo. No es típico ni exclusivo de ellos. El vínculo entre religión y ética lo encontramos en otros países del Antiguo Oriente y en otras tradiciones de Israel. Pero es más penetrante el análisis de Miqueas que toda la legislación social. Y causa más impacto un texto profético que otros sapienciales. Quizá, en definitiva, porque los profetas, algunos al menos, se jugaron la vida por proclamar esas verdades.

II. ¿QUE DEBE DISTINGUIR A LA DENUNCIA PROFETICA?

Partidos políticos, revistas, directores de cine, grupos extraparlamentarios, llevan a cabo hoy día una intensa labor de denuncia social. ¿Hay algo que deba distinguir a la denuncia profética de éstas otras? En principio, pueden coincidir. Pero creo que la denuncia profética cristiana debe caracterizarse por los siguientes puntos:

a) Partir del amor a las personas oprimidas y explotadas, de un compromiso «con los pobres de la tierra». Son los hijos de Dios, los hermanos pequeños de Jesús, «mi pueblo» del que hablaban Isaías y Miqueas. Una denuncia que parte de ideas abstractas, de una búsqueda más o menos larvada del poder, tiene poco de profética.

b) Mostrar especial preocupación por los más débiles. En Israel eran huérfanos y viudas. La lista se amplió más tarde con emigrantes. La denuncia profética no puede cometer el error de defender los intereses de los sectores más fuertes del proletariado, olvidando los grupos menos importantes o marginados.

c) Vincular la exigencia de justicia con la voluntad de Dios. Sólo de esta forma se puede quitar la base religiosa a la ideología opresora: dejando claro que Dios escucha el clamor de los oprimidos. Esta es la base de la experiencia espiritual de Israel, el Exodo.

d) No limitarse a pedir un cambio de estructuras; debe pedir también la conversión del corazón, único presupuesto válido para que las nuevas estructuras no se vuelvan tan opresoras como las anteriores.

e) No convertir la cuestión social en lo único absoluto. Los profetas hablaron de otros temas. Y el fenómeno de la opresión se manifiesta en terrenos muy distintos: político, social, económico, religioso. Fue la lucha contra la opresión religiosa, contra el «yugo pesado» de escribas y fariseos, contra la falsa piedad de los sacerdotes, lo que le costó a Jesús la vida. No las denuncias a los ricos ni a los romanos. La experiencia demuestra que comprometerse con la liberación religiosa puede traer tantas o más complicaciones que el compromiso con los movimientos revolucionarios.

f) La denuncia profética debe ir unida al amor a los enemigos, precepto fundamental de Jesús. No se trata de aceptar ingenuamente la conducta de los opresores, tolerando que exploten a los demás. Se trata de darles una oportunidad, como hizo Jesús con Zaqueo.

g) Después de las recetas anteriores, cuando se advierta que la situación no cambia, la denuncia profética mantendrá la esperanza en Dios. A veces como pura utopía. Otras exigiendo, contra toda esperanza, un compromiso concreto con ese reino de Dios que está ya entre nosotros.

III. ¿CORRIGE EL NUEVO TESTAMENTO A LOS PROFETAS?

Muchos cristianos consideran superado el mensaje de los profetas porque les resulta demasiado material, demasiado preocupado por este mundo. El Nuevo Testamento, por el contrario, adopta según ellos una postura más espiritual y escatológica. Lo importante no es esta vida, sino el bien supremo del reino de los cielos. Por eso son «bienaventurados los pobres». Y las diferencias sociales carecen de importancia, son transitorias (como demuestra el caso de Filemón y Onésimo). Además, los pobres deben confiar en la providencia, como dijo Jesús (Mt 6,25-34). Quienes piensan de esta forma defienden las obras de caridad, pero son reacios a oír hablar de justicia, reivindicaciones, derechos. Están más cerca afectivamente de la CEOE que de los sindicatos. Por otra parte, en esta mentalidad es fácil compaginar la caridad con la abundancia de bienes.

Sería ingenuo querer resolver este problema en cuatro páginas. Me limito a sugerir algunas ideas sobre el mensaje de Jesús y la forma de interpretarlo la Iglesia primitiva.

Semejanzas de Jesús con los profetas

— Muestra su misma sensibilidad con el tema y constata las desigualdades. La parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31) es aleccionadora por el

importante cambio que supone. Parece inspirada en Amós 6,4-6. Pero el profeta contrapone la buena vida de la clase alta con su incapacidad de entrever los planes de Dios. Está a las puertas «el desastre de José», la catástrofe del pueblo. Ellos siguen banqueteando y divirtiéndose. Jesús es más humano. No se eleva a altas teologías ni habla del futuro. Mira al presente, al pobre hombre enfermo, hambriento, a la puerta del rico. El «desastre de José» se hace persona en «la tragedia de Lázaro». El que no capta su problema ni se interesa por él es condenado. Aunque toda su injusticia se limite a «vestir de púrpura y lino y banquetear todos los días espléndidamente» (Lc 16,19). Según Jesús, no es preciso robar, perjurar, matar para sufrir el castigo. Basta ser insensible a la desgracia ajena. Su postura es más dura que la de cualquier profeta del Antiguo Testamento.

— Se pone de parte de los débiles, como demuestra el ejemplo anterior y textos capitales como el del juicio final (Mt 25,31-46): hambrientos, sedientos, desnudos, encarcelados, enfermos. La idea bíblica de que Dios escoge lo pequeño sigue viva en Jesús, que escoge lo pobre y humilde. No sólo desde el punto de vista socioeconómico; otros aspectos también son válidos para él. Este compromiso con el mundo de los pobres es más claro en Jesús que en los profetas, porque conocemos numerosas anécdotas de su vida, cosa que no ocurre con éstos.

— Condena de forma tajante a la riqueza como gran rival de Dios (Mt 6,24), que ahoga el mensaje del evangelio (Mt 13,22). La alternativa entre Yahvé y Baal planteada por Elías en el monte Carmelo, aplicada por otros profetas a Yahvé y los Imperios, la pone Jesús en Yahvé - Mammón, dios de la riqueza. Es la tentación idolátrica de su tiempo. Jesús no se limita a decir, como Ezequiel, que el oro y la plata no podrán salvar el día de la cólera (Ez 7,19); afirma expresamente que condenan al hombre, son su mayor tentación.

Diferencias de Jesús con los profetas

— Da más importancia a la exhortación que a la denuncia. También los profetas exhortan. Por eso conviene desarrollar más el punto de vista de Jesús. El anima a «atesorar en el cielo» (Mt 6,20), a «enriquecerse delante de Dios» (Lc 12,21), consejos que recogen casi literalmente 1 Tim 6,18 (enriquecerse de buenas obras) y 6,19 (atesorar un capital sólido para el porvenir).

Son exhortaciones generales, que se concretan en dos direcciones: *a) la renuncia radical,* exigida a los discípulos (Lc 14,33) y que éstos ponen en práctica (Mt 19,27; Lc 18,28); *b) la actitud de servicio,* tal como la practican las mujeres que acompañan a Jesús (Lc 8,3).

La Iglesia primitiva es fiel a Jesús, a pesar de las diferencias de circunstancias y lugares. En Jerusalén, muchos tienden a unir los dos aspectos (renuncia absoluta y actitud de servicio). No se trata de simple renuncia ni de puro servicio. Es un auténtico vender y repartir (Hch 2,45), vender y poner a disposición de los apóstoles (Hch 4,35.37), siguiendo el consejo de Jesús en Mt 19,21; Lc 12,33.

Las Iglesias paulinas adoptan la segunda dirección: «el servicio a los santos» (2 Cor 9,1), lo cual no significa que tuviesen menos mérito, como demuestra la generosidad de las comunidades de Macedonia, a pesar de su pobreza (cf. 2 Cor 8,1ss). En esta línea se sitúan los consejos de 1 Tim 6,18 a los ricos: hacer el bien, ser generosos, compartir.

En síntesis, para Jesús y la Iglesia primitiva los bienes de este mundo sólo tienen sentido cuando se ponen al servicio de los demás, en todo o en parte. Son una «riqueza injusta» con la que debemos ganarnos amigos. Una responsabilidad y motivo de preocupación, no de placer.

Esta obligación de compartir ayuda a comprender el sentido cristiano de la providencia. Podemos interpretarlo de forma alienante, como un simple estar pendientes de las manos de Dios. Jesús nunca actuó de esa forma. Pablo afirma claramente: «El que no trabaja, que no coma». Y la comunidad de Jerusalén, cuando se empobrece, no se limita a rezar, esperando que Dios la alimenta como a los lirios del campo o los pájaros del cielo. Pide ayuda a los cristianos de Asia Menor y Grecia. En circunstancias normales, la providencia somos nosotros. Dios despierta nuestra generosidad para que ayudemos a nuestros hermanos a resolver sus problemas.

— En segundo lugar, Jesús no habla sólo a los ricos y poderosos. Se dirige preferentemente a los pobres. En este contexto se sitúa una frase que ha sido interpretada a menudo de forma «espiritualista», justificando el egoísmo de los ricos: «Buscad primero el reinado de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33). Un campesino de Kiev, Sajno, denunciaba en la Segunda Duma este tipo de interpretación:

> «Los sacerdotes, cuando hablan en la iglesia a los campesinos pobres, dicen: "No corráis tras los ricos, no pidáis tierras para vosotros, recordad lo que dice la Escritura: cristianos verdaderos, buscad primero el reino de los cielos, lo demás se os dará por añadidura". Pero, ¿por qué el terrateniente puede poseer un montón de tierras, mientras al campesino no le queda más que el reino de los cielos?» (L. Kochan, *Rusia en revolución* [Madrid 1968] 231s).

Ciertamente, Jesús no promete sólo el reino de los cielos. Afirma que «todo lo demás se os dará por añadidura», y se sobrentiende que en esta tierra, ya que «todo lo demás» es el vestido, la comida, de los que acaba de hablar.

El error básico al interpretar esta frase es que se ha entendido el reinado de Dios como algo exclusivamente futuro, del más allá. Para Jesús comienza ya en esta tierra, es una realidad que va creciendo y con la que debemos colaborar.

> «El reino de Dios de que habla el rabino (Jesús) no es una realidad imaginaria prometida a los ingenuos o a los que padecen la enfermedad del "más allá" y del "trasfondo del mundo", como diría Nietzsche (...). No existe, como repiten las caricaturas, de un lado el "valle de lágrimas" aquí abajo, el reino de la injusticia, al que de-

bería uno resignarse; y luego, de otro lado, y para más adelante, después de la muerte, el "paraíso", mito y opio que aletarga a los oprimidos y a los imbéciles. Tal es la dicotomía presentada por Nietzsche, como también la que presentan quienes se consideran revolucionarios. Como quiera que sea, semejante representación no concierne en modo alguno ni responde a la verdadera doctrina del rabino galileo. Yeshúa enseñaba, lo que es muy diferente, que la creación actual, presente, es inacabada, y que él había venido para completar la humanidad inacabada introduciendo en ella una doctrina que es semilla. En el seno de la presente humanidad, en el corazón de la actual creación, otra creación, nueva, está en trance de formarse, de constituirse, creación llamada por el rabino "reino de Dios". No se trata, pues, de una dicotomía ni de unas relaciones extrínsecas, sino, por el contrario, de una *inmanencia* de la palabra, de la doctrina, de la vida de Dios en la humanidad, a fin de informarla desde dentro y hacer de ella una nueva creación» (C. Tresmontant, *La doctrina de Yeshúa de Nazaret,* 65).

Entonces, ¿qué quiere decir Jesús cuando afirma que lo primero debe ser el reino? La idea marxista sobre los objetivos a corto y largo plazo ayuda a entenderlo. Según ella, el peligro del proletariado consiste en olvidar el objetivo a largo plazo (mundo sin clases, igual distribución de bienes, etcétera) y contentarse con los objetivos a corto plazo (mejoras salariales, coche, televisor en color, vídeo, derecho de huelga, etc.). Cuando se invierten los valores, se logran algunas conquistas, pero no se transforma radicalmente la realidad social, económica y política.

De forma parecida, diría que para Jesús el objetivo a largo plazo es el más importante, el reinado de Dios: un mundo de justicia, paz, igualdad. El peligro del cristiano, preocuparse sólo del objetivo a corto plazo (la comida y el vestido cita Mt 6,25) y contentarse cuando está resuelto. Jesús no dice que estas cosas carezcan de importancia. Pero advierte que hay algo más importante, que exige renuncia y sacrificio en favor de un mundo mejor. Esta interpretación no tiene nada de alienante. Al contrario, evita las pequeñas alienaciones de cada día.

En consecuencia, Jesús no elimina el mensaje de los profetas, no se desentiende de los problemas de este mundo. Quizá sea más realista, en el sentido de que no pretende cambiar de punta a cabo la sociedad de su tiempo, sino prefiere plantar una semilla que dé paso a un árbol futuro. Esa pequeña comunidad podrá ser fermento, como la levadura en la masa.

Y esto lleva a preguntarnos, como en el caso de los profetas: ¿sirvió de algo el mensaje de Jesús? De muy poco. Los cristianos hemos perdido de vista el ideal del reino, hemos olvidado la exigencia radical de compartir, hemos explotado a continentes enteros y fomentado diferencias de clases. No son males de última hora.

Ya en la Iglesia primitiva, al cabo de muy poco tiempo, se alzan voces proféticas contra la injusticia dentro de la comunidad. El ejemplo más claro lo tenemos en la carta de Santiago, con su defensa de los pobres y los duros

ataques a los ricos y explotadores. Y en la advertencia de san Pablo a los Corintios de que no se puede unir la eucaristía con las desigualdades manifiestas e insultantes.

Los cristianos actuales podremos adoptar diversas posturas ante estos problemas. Unos deberán denunciarlos con energía. Otros adoptarán la postura amable, pero exigente, de Jesús con Zaqueo. Otros intentarán hacer algo nuevo en vez de denunciar. Pero ninguno puede decir que estas cuestiones carecen de importancia.

> «Quien no practica la justicia, o sea, quien no ama a su hermano, no es de Dios» (1 Jn 3,10).

SIGLAS UTILIZADAS

AB = *Anchor Bible*
AfO = «Archiv für Orientforschung»
AION = «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli»
AJSL = «American Journal of Semitic Languages»
ANEP = *Ancient Near East in Pictures relating to the OT*
ANET = *Ancient Near Eastern Texts relating to the OT*, ed. por J. B. Pritchard
Ang = «Angelicum»
Ant = «Antonianum»
AOF = *Altorientalische Forschungen*
ArOr = «Archiv Orientální»
ASTI = «Annual of the Swedish Theological Institute»
ATD = *Das Alte Testament Deutsch*
ATR = «Anglican Theological Review»
AUSS = «Andrews University Seminary Studies»

BA = «The Biblical Archeologist»
BAmicEbrCr = «Bolletino dell'Amicizia Ebraico-Cristiana di Firenze»
BASOR = «Bulletin of the American Schools of Oriental Research»
BBB = *Bonner Biblische Beiträge*
BDB = *A Hebrew and English Lexikon of the OT*. Based on the Lexikon of W. Gesenius, ed. por F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs
BETL = *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*
Bib = «Bíblica»
BibOr = «Bibbia e Oriente»
Bijdr = «Bijdragen»
BiKi = «Bibel und Kirche»
BiLeb = «Bibel und Leben»
BJ = *Biblia de Jerusalén*
BJRL = «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester»
BK = *Biblischer Kommentar*
BN = «Biblische Notizen»
BSac = *Bibliotheca Sacra*
BSt = «Biblische Studien»
BTrans = «The Bible Translator»
Burg = «Burgense»
BWANT = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*
BZ = «Biblische Zeitschrift»
BZAW = *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

CAB = *Cahiers d'Archéologie Biblique*
CBOT = *Coniectanea Biblica, Old Testament Series*

CBQ = «The Catholic Biblical Quarterly»
ChQR = «Church Quarterly Review»
CuBíb = «Cultura Bíblica»
CV = «Communio Viatorum»

DBS = *Dictionnaire de la Bible. Supplement*
DThom = «Divus Thomas»
DTMAT = *Diccionario Teológico Manual del AT* (E. Jenni/C. Westermann)
DTT = «Dansk Teologisk Tidsskrift»

EB = *Etudes Bibliques*
EHAT = *Exegetische Handkommentar zum Alten Testament*
EI = «Eretz Israel»
EstAgust = «Estudio Agustiniano»
EstBíb = «Estudios Bíblicos»
EstE = «Estudios Eclesiásticos»
EstFranc = «Estudios Franciscanos»
ET = «Expository Times»
ETL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses»
ETR = «Études Théologiques et Religieuses»
EvTh = «Evangelische Theologie»

FF = *Forschungen und Forschritte*
FRLANT = *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*
FThS = *Freiburger Theologische Studien*
FzB = *Forschungen zur Bibel*

HAT = *Handkommentar zum Alten Testament*
HarvTR = «The Harvard Theological Review»
HDR = *Harvard Dissertations in Religion*
HJ = «The Heythrop Journal»
HSAT = *Die Heilige Schrift des Altes Testaments*
HUCA = «Hebrew Union College Annual»

IB = *Interpreter's Bible*
ICC = *International Critical Commentary*
IDB = *The Interpreter's Dictionary of the Bible*
IEJ = «Israel Exploration Journal»
Int = «Interpretation»
IrTQ = «The Irish Theological Quarterly»

JAOS = «The Journal of American Oriental Society»
JBL = «Journal of Biblical Literature»
JCS = «Journal of Cuneiform Studies»
JEA = «The Journal of Egyptian Archeology»
JEOL = *Jaarbericht van het Vooraziatisch Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*
JJS = «The Journal of Jewish Studies»

JNES = «The Journal of Near Eastern Studies»
JNSL = «Journal of Northwest Semitic Languages»
JQR = «The Jewish Quarterly Review»
JR = «The Journal of Religion»
JRAS = «Journal of the Royal Asiatic Society»
JSOT = «Journal for the Study of the Old Testament»
JSS = «The Journal of Semitic Studies»
JTS = «The Journal of Theological Studies»
Jud = «Judaica»

KAT = *Kommentar zum Alten Testament*
KHK = *Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament*
KuD = «Kerygma und Dogma»

LuVit = «Lumen» (Vitoria)

MAOG = «Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft»
MDOG = «Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft»
MVÄG = «Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft»
MGWJ = «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums»

NBE = *Nueva Biblia Española*
NEB = *New English Bible*
NedTTs = «Nederlands Theologisch Tijdschrift»
NRT = «Nouvelle Revue Théologique»

OBO = *Orbis Biblicus et Orientalis*
OLZ = «Orientalische Literaturzeitung»
Or = «Orientalia»
OTL = *Old Testament Library*
OTS = *Oudtestamentische Studien*
OTWSA = *Oud-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika*

PEQ = «Palestine Exploration Quarterly»
PG = *Patrologia Graeca* (Migne)
PJB = «Palästinajahrbuch»

RA = «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale»
RAI = *Recontre Assyriologique Internationale*
RB = «Revue Biblique»
RBibIt = «Rivista Biblica Italiana»
RCB = «Revista de Cultura Bíblica»
RecSR = «Recherches de Science Religieuse»
RestQ = «Restoration Quarterly»
RevScRel = «Revue des Sciences Religieuses»
RevThom = «Revue Thomiste»
RHPR = «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses»
RHRel = «Revue d'Histoire des Religions»
RTPh = «Revue de Théologie et de Philosophie»

SBB = *Stuttgarter Biblische Beiträge*
SBL = *Society of Biblical Literature*
SBPC = *La Sainte Bible* (Pirot/Clamer)
SBS = *Stuttgarter Bibel-Studien*
SBT = *Studies in Biblical Theology*
ScEsp = «Science et Esprit»
ScotJT = «Scottish Journal of Theology»
SEÅ = «Svensk Exegetisk Årsbok»
SEAT = *La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento*
Sem = «Semitica»
ST = «Studia Theologica»
StUNT = *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*

THAT = *Theologisches Hand-Wörterbuch zum AT* (Jenni/Westermann)
ThBü = *Theologische Bücherei*
ThStKr = «Theologische Studien und Kritiken»
TLZ = «Theologische Literaturzeitung»
TQ = «Tübinger Theologische Quartalschrift»
TRu = «Theologische Rundschau»
TrTZ = «Trierer Theologische Zeitschrift»
TS = «Theological Studies»
TüTQ = «Tübinger Theologische Quartalschrift»
TZ = «Theologische Zeitschrift»
TWAT = *Theologisches Wörterbuch zum AT* (Ringgren/Botterweck)

UF = *Ugarit Forschungen*
VD = «Verbum Domini»
VoxTh = «Vox Theologica»
VT = «Vetus Testamentum»
VTS = *Vetus Testamentum. Supplements*

WMANT = *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*
WuD = «Wort und Dienst»
WW = «Wissenschaft und Weisheit»
WZ = «Wissenschaftliche Zeitschrift»
WZKM = «Wissenschaftliche Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes»

ZA = «Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie»
ZÄS = «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde»
ZAW = «Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft»
ZDMG = «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft»
ZDPV = «Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins»
ZEE = «Zeitschrift für evangelische Ethik»
ZNW = «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft»
ZsT = «Zeitschrift für systematische Theologie»
ZTK = «Zeitschrift für Theologie und Kirche»

BIBLIOGRAFIA

Para no recargar la lista, me limito a comentarios y estudios sobre profetas y a los libros y artículos relacionados con el tema de la justicia. Sobre el Antiguo Oriente, véase la bibliografía indicada en el capítulo primero (espec. notas 4, 5 y 49). Sobre la evolución socioeconómica, capítulo segundo (espec. notas 1, 5, 7 y 12). Sobre pasajes y versos concretos, en el lugar correspondiente.

Achtemeier, E., *The Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary* (Minneapolis 1982).

Adam, A., *Die Weisungen Gottes in der Rechts- und Sozialordnung des Alten Testaments:* EvTh 7 (1947-48) 286-303.

Alger, B., *The Theology and Social Ethic of Amos:* «Scripture» 17 (1965) 109-116.

Allen, L. C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah.* NICOT (Michigan 1976).

Alonso Díaz, J., *Términos bíblicos de «justicia social» y traducción de «equivalencia dinámica»:* EstE 51 (1976) 95-128.

——, *Las «buenas obras» (o la «justicia») dentro de la estructura de los principales temas de teología bíblica:* EstE 52 (1977) 445-486.

Alonso Schökel, L./Sicre, J. L., *Profetas,* 2 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

Amsler, S., *Amos.* CAT XIa (Neuchâtel 1965).

——, *Amos et les droits de l'homme,* en *De la Tôrah au Messie.* Melanges H. Cazelles (París 1981) 181-187.

——, *Amos, prophète de la onzième heure:* TZ 21 (1965) 318-328.

——, *Zacharie.* CAT XIc (Neuchâtel 1981).

Andersen, F. I./Freedman, D. N., *Hosea.* AB (Nueva York 1980).

Asensio, F., *Jeremías. Ezequiel.* SEAT V (Madrid 1970).

Auvray, P., *Isaïe 1-39* (París 1972).

Bach, R., *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos,* en *Hom. a G. Dehn* (1957) 23-34.

Baldwin, D. F., *The Treatment of the Underprivileged in Northern Israel in the 8th Century B. C.* Tesis (Manchester 1974).

Balscheit, B., *Die soziale Bedeutung und die Geltung des alttestamentlichen Gesetzes,* en *Die soziale Botschaft des AT für die Gegenwart* (Basilea s. a.).

Baltzer, D., *Ezechiel und Deuterojesaja.* BZAW 121 (Berlín 1971).

Bardtke, H., *Die Latifundien in Juda während der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts v. Chr. Hommages à A. Dupont-Sommer* (París 1971) 235-254.

Barker, M., *The Evil in Zechariah:* HJ 19 (1978) 12-27.

Barth, H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit.* WMANT 48 (Neukirchen 1977).

Barton, J., *Amos's Oracles against the Nations. A Study of Amos 1.3-2.5* (Cambridge 1980).
——, *Ethics in Isaiah of Jerusalem:* JTS 32 (1981) 1-18.
——, *Natural Law and Poetic Justice in the OT:* JTS 30 (1979) 1-14.
Beaucamp, E., *La justice de Yahvé et l'économie de l'Alliance:* «Liber Annuus Studii Biblici Franciscani» 11 (1960-61) 5-55.
Bergren, R. V., *The Prophets and the Law.* HUCA Monographs Series 4 (Cincinnati 1974).
Berkovits, E., *Man and God. Studies in Biblical Theology* (Detroit 1969).
Berridge, J. M., *Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische Überlegungen zu Am 5:* TZ 32 (1976) 321-340.
——, *Jeremia und die Prophetie des Amos:* TZ 35 (1979) 321-341.
Bertholet, A., *Das Buch Ezechiel.* KHK XII (Friburgo 1897).
Beuken, W. A. M., *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (Assen 1967).
Beyerlin, W., *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha.* FRLANT 54 (Gotinga 1959).
Bič, M., *Das Buch Amos* (Berlín 1969).
——, *Das Buch Sacharja* (Berlín 1962).
——, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie, Nahoum, Habaquq* (París 1968).
Bizzel, W. B., *The Social Teaching of the Jewish Prophets. A Study in Biblical Sociology* (Boston 1916).
Botterweck, G. J., *«Sie verkaufen den Unschuldigen um Geld». Zur sozialen Kritik des Propheten Amos:* BiLeb 12 (1971) 215-231.
Bright, J., *Jeremiah.* AB (Nueva York 1965).
——, *La historia de Israel* (Bilbao ²1970).
Brunner, H., *Gerechtigkeit als Fundament des Thrones:* VT 8 (1958) 426-428.
Buck, F., *Profetas menores.* SEAT VI (Madrid 1971).
Bückers, H., *Die sozialen Grundideen der alttestamentlichen Gesetze und Einrichtungen:* DThom 31 (1953) 61-89.
Budde, K., *Micha 2 u. 3:* ZAW 38 (1919) 2-22.
Buss, M. J., *The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study.* BZAW 111 (Berlin 1969).

Cardellini, I., *Die biblische «Sklaven»-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts.* BBB 55 (Bonn 1981).
Carley, K. W., *Ezekiel among the Prophets. A Study of Ezekiel's Place in the Prophetic Tradition.* SBT Second Series 31 (Londres 1975).
Carroll, R. P., *Rebellion and Dissent in Ancient Israelite Society:* ZAW 89 (1977) 176-204.
Caspari, W., *Heimat und soziale Wirkung des alttestamentlichen Bundesbuches:* ZDMG 83 (1929) 97-120.
Causse, A., *Les prophètes et la crise sociologique de la religion d'Israël:* RHPR 12 (1932) 97-140.
——, *Le socialisme des prophètes.* Tesis (Montauban 1900).

——, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le probleme sociologique de la religion d'Israël* (París 1937).
Cazelles, H., *A propos de quelques textes difficiles rélatifs à la justice de Dieu dans l'A. T.:* RB 58 (1951) 169-188.
——, *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).
Chary, T., *Aggée-Zacharie-Malachie* (París 1969).
Cheyne, T. K., *The Prophecies of Isaiah,* ²1882.
Christensen, D. L., *Transformations of the War Oracle in OT Prophecy.* HDR 3 (Missoula 1975).
Clements, R. E., *Prophecy and Covenant.* SBT 43 (Londres ⁴1969).
Cohen, S., *The Political Background of the Words of Amos:* HUCA 36 (1965) 153-160.
Condamin, A., *Le Livre de Jérémie.* EB (París 1920).
Cooke, G. A., *The Book of Ezekiel.* ICC (Edimburgo 1936).
Coote, R. B., *Amos among the Prophets. Composition and Theology* (Filadelfia 1981).
Cornill, C. H., *Das Buch Jeremía* (Leipzig 1905).
Cripps, R. S., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos* (Londres ²1955).
Crüsemann, F., *Jahwes Gerechtigkeit (ṣᵉdaqâ/ṣädäq) im AT:* EvTh 36 (1976) 427-450.

Davies, E. W., *Prophecy and Ethics. Isaiah and the Ethical Tradition of Israel.* JSOT Suppl. Series 16 (Sheffield 1981).
De Geus, C. H. J., *Die Gesellschaftskritik der Propheten und die Archeologie:* ZDPV 98 (1982) 50-57.
Deissler, A., *Osée.* SBPC VIII/1 (París 1961).
——, *Michée.* SBPC VIII (París 1964).
——, *Sophonie.* SBPC VIII (París 1964).
——, *Zwölf Propheten. Hosea. Joel. Amos.* (Wurzburgo 1981).
Delcor, M., *Amos.* SBPC (París 1961).
——, *Zacharie.* SBPC (París 1964).
Delitzsch, F., *Commentar über das Buch Jesaja* (Leipzig ⁴1889).
Dennefeld, L., *Isäie.* SBPC (París 1946).
Dietrich, W., *Jesaja und die Politik.* BET 74 (Munich 1976).
Dillmann, A., *Der Prophet Jesaja,* ⁵1890.
Dion, P.-E., *Le message moral du prophète Amos s'inspirait-il du «droit de l'alliance»?:* ScEsp 27 (1975) 5-34.
Donner, H., *Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel:* OrAn 2 (1963) 229-245.
Duhm, B., *Das Buch Jesaia.* HKAT III/1 (Gotinga ⁴1922).
——, *Die Zwölf Propheten, in den Versmassen der Schrift übersetzt* (Tubinga 1910).
——, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion,* 1875.
Dünner, A., *Die Gerechtigkeit nach dem AT* (Bonn 1963).

Dürr, L., *Altorientaliches Recht bei den Propheten Amos und Hosea:* BZ 23 (1935-36) 150-157.
Dykema, F., *Le fond des propheties d'Amos:* OTS 2 (1943) 18-34.

Eberharter, A., *Die soziale und politische Wirksamkeit der alttestamentlichen Propheten* (Salzburgo 1924).
Ehrlich, A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel.* 7 vols. (Leipzig 1908ss).
Eichrodt, W., *Der Heilige in Israel. Jesaja 1-12* (Stuttgart 1960).
——, *Der Prophet Hesekiel.* ATD 22-23 (Gotinga 1959 y 1966).
——, *Die soziale Botschaft der Propheten als Wort Gottes für unsere Gegenwart,* en *Die soziale Botschaft des AT für die Gegenwart* (Basilea s. a.) 33-59.
——, *Teología del Antiguo Testamento,* 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
Elliger, K., *Die Propheten: Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi.* ATD 25 (Gotinga [6]1967).
Epsztein, L., *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le Peuple de la Bible* (París 1983).
Equiza, J., *¿Es revolucionaria socialmente la Biblia?:* LuVit 28 (1979) 265-285.

Fahlgren, K., *Ṣedâkâ, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT* (Uppsala 1932).
——, *Die Gegensätze von ṣ^{e}daqâ im AT,* en K. Koch (ed.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des AT* (Darmstadt 1972).
Feldmann, F., *Das Buch Isaias* (Münster 1925).
Fendler, M., *Zur sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte:* EvTh 33 (1973) 32-53.
Fensham, F. C., *Righteousness in the Book Micah and Parallels from the Ancient Near East:* Tydskr. Geest 7 (1967) 416-425.
Fey, R., *Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja.* WMANT 12 (Neukirchen 1963).
Fichtner, J., *Die «Umkehrung» in der prophetischen Botschaft. Eine Studie zu den Verhältnis von Schuld und Gericht in der Verkündigung Jesajas:* TLZ 78 (1953) 459-466.
Finkelstein, L., *The Pharisees. The Sociological Background of their Faith.* 2 vols. (Filadelfia 1946).
Fischer, J., *Das Buch Isaias* (Bonn 1937).
Fohrer, G., *Ezechiel.* HAT I, 13 (Tubinga 1955).
——, *Das Buch Jesaja. I. Kapitel 1-23* (Stuttgart 1960).

Gabriel, J., *Die soziale Gesetzgebung im AT.* «Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft» (1930) 201-218.
Gamoran, H., *The Biblical Law against Loans on Interest:* JNES 30 (1971) 127-134.
Gamper, A., *Gott als Richter in Mesopotamien und im AT* (Innsbruck 1966).
García Trapiello, J., *Preocupación social en el AT:* Ang 55 (1978) 161-192.

Garscha, J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39* (Francfort 1974).
Gaspar, J. W., *Social Ideas in the Wisdom Literature of the OT* (Washington 1947).
Giesebrecht, F., *Das Buch Jeremía.* HKAT III/2 (Gotinga ²1907).
Gillischewski, E., *Die Wirtschaftsethik der israelitischen Propheten:* «Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur» 25 (1923s) 32-61.
Glueck, N., *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche.* BZAW 47 (1927).
Gottwald, N. K., *The Tribes of Yhwh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1000 B. C.* (Nueva York 1979).
—— (ed.), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics* (Nueva York 1983).
Gray, G. B., *The Book of Isaiah I-XXVII.* ICC (Edimburgo 1912).
Greenberg, M., *Ezekiel, 1-20.* AB (Nueva York 1983).
Gutiérrez Riocerezo, C., *La justicia social en los profetas del siglo VIII: Amós, Oseas, Isaías y Miqueas.* Tesis no publicada (Friburgo 1970).

Hammershaimb, E., *Amos* (Oxford 1970).
——, *On the Ethics of the OT Prophets:* VTS VII (1960) 75-101.
Harper, W. R., *Amos, Hosea.* ICC (Edimburgo 1905).
Häusler, E., *Sklaven und Personen minderen Rechts im AT* (Colonia 1956).
Heinisch, P., *Das Buch Ezechiel.* HSAT VIII (Bonn 1923).
Hempel, J., *Das Ethos des AT.* BZAW 67 (Berlín 1938, ²1964).
Hermisson, H. J., *Zukunftserwartung und Gegenwartskritik in der Verkündigung Jesajas:* EvTh 33 (1973) 54-77.
Hernando, E., *La contestación de los profetas «preclásicos»:* «Lumen» 5 (1977) 433-467.
——, *La justicia social, base de la existencia política de Israel:* LuVit 25 (1976) 359-379.441-455.
——, *Pueblo de Dios y convivencia humana (Amós-Oseas):* LuVit 24 (1975) 385-411.
Herntrich, V., *Ezechielprobleme.* BZAW 61 (Giessen 1932).
Herrmann, J., *Ezechielstudien.* BWANT 2 (Leipzig 1908).
——, *Die soziale Predigt der Propheten:* «Biblische Zeit- und Streitfragen» VI/12 (Berlín 1911).
Hertzberg, H. W., *Die Entwicklung des Begriffes mišpaṭ im AT:* ZAW 40 (1922) 256-287.
Heschel, A. J., *Los profetas.* II. *Concepciones históricas y teológicas* (Buenos Aires 1973).
Hessler, B., *Die soziale Predigt der alttestamentlichen Propheten:* WW 15 (1952) 195-203.
Hoffmann, H. W., *Die Intention der Verkündigung Jesajas.* BZAW 136 (Berlín 1974).
Holladay, W., *The Architecture of Jeremiah 1-20* (Londres 1976).
Holm-Nielsen, S., *Die Sozialkritik der Propheten,* en *Denkender Glaube* (Fs. C. H. Ratschow) (Berlín 1976) 7-23.

Hoonacker, A. van, *Les douze petits prophètes*. EB (París 1908).
Horst, F., *Gottes Recht. Studien zum Recht im AT*. ThBü 12 (Munich 1961).
Hossfeld, F., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*. FB 20 (Wurzburgo 1977).
Humbert, P., *Un héraut de la justice:* RTPh 5 (1917) 5-35.
Hyatt, J. Ph., *The Book of Jeremiah*. IB V (Nueva York 1956).
——, *The Deuteronomic Edition of Jeremiah:* «Vanderbilt Studies in the Humanities» I (1951) 71-95.
——, *Prophetic Religion*.

Irsigler, H., *Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef. 1,1-2,3, untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zephanjabuches* (St. Ottilien 1977).
Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of P. Ackroyd. Ed. por R. Coggins, A. Phillips y M. Knibb (Cambridge 1982).
Issermann, F. M., *Rebels and Saints. The Social Message of the Prophets of Israel* (San Luis 1933).

Jacob, E., *Osée*. CAT XIa (Neuchâtel 1965).
——, *Les prophètes bibliques sont-ils des révolutionnaires ou des conservateurs?:* «Christianisme social» 70 (1963) 287-297. Traducción inglesa: Int 19 (1965) 47-55.
Jasper, F. N., *Reflections on the moral teaching of the prophets:* ScJT 21 (1968) 462-476.
Jensen, J., *The Use of Tôrâ by Isaiah. His Debate with the Wisdom Tradition*. CBQ MS 3.
Jepsen, A., *Kleine Beiträge zum Wwölfprophetenbuch:* ZAW 56 (1938) 85-100; 57 (1939) 242-255; 61 (1945-48) 95-114.
——, *ṣdq und ṣdqh im AT*, en *Gottes Wort und Gottes Land* (Fs. H. W. Hertzberg) (Gotinga 1965) 78-89.
Jeremías, J., *Der Prophet Hosea*. ATD 24/1 (Gotinga 1983).
Johnson, B., *Der Bedeutungsunterschied zwischen ṣädäq und ṣedaqa:* ASTI XI (1977-78) 31-39.
Junker, H., *Die Zwölf Kleinen Propheten* II. HSAT VIII/3/2 (Bonn 1938).

Kaiser, O., *Der Prophet Jesaja*. ATD 17 (Gotinga ²1963).
——, *Gerechtigkeit und Heil bei den israelitischen Propheten und griechischen Denkern des 8.-6. Jhs.:* ZsT 11 (1969) 312-328.
Kapelrud, A. S., *Central Ideas in Amos*. SNVAO, II. Hist.-Filos. Klasse, 1956, 4.
——, *New Ideas in Amos:* VTS XV (1966) 193-206.
——, *Israels profeter og reten:* SEÅ 18/19 (1953-54) 17-31.
——, *The Message of the Prophet Zephaniah. Morphology and Ideas* (Oslo 1975).
Kautzsch, E., *Die Derivative des Stammes tsdq im alttestamentlichen Sprachgebrauch* (Tubinga 1881).
Keller, C. A., *Nahoum, Habacuc, Sophonie*. CAT XIb (Neuchâtel 1971).

Kehnscherper, G., *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei* (Halle 1957).
Kessler, W., *Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56-66 und Jesaja 24-27*. BotAT 19 (Stuttgart 1960).
——, *Studie zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jesaja 56-66:* WZ 6 (1956-57) 41-73.
Kilpatrick, G. G. D., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39:* IB V (Nueva York 1956).
Kipper, J. B., *A evolução econômico-social em Israel e a pregação dos profetas:* RCB 20 (1977) 309-351.
——, *A mensagem social dos profetas pós-exílicos:* «Perspectiva Teológica» 15 (1983) 161-191.
Kirschner, B., *Soziale Gesetzgebung der Juden in der Bibel:* Jüdisches Lexikon 4/2 (Berlín 1930) 501-509.
Kissane, E. J., *The Book of Isaiah* (Dublin 1941).
Kleinert, P., *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung* (Leipzig 1905).
Klingenberg, E., *Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mišnah und Talmud* (Maguncia 1977).
Klopfenstein, M. A., *Die Lüge nach dem AT. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung* (Zurich 1964).
Koch, K., *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten,* en *Probleme biblischer Theologie* (Fs. von Rad) (Munich 1971) 236-257.
Koch, K., *Die Propheten* I. *Assyrische Zeit* (Stuttgart 1978).
——, Art. *ṣdq:* THAT II, 507-530.
König, E., *Das Buch Jesaja* (Gütersloh 1926).
Kraetzschmar, R., *Das Buch Ezechiel.* HAT III/3 (Gotinga 1900).
Kraus, H. J., *Die prophetische Botschaft gegen das soziale Unrecht Israels:* EvTh 15 (1955) 295-307.
——, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel.* ThSt 51 (Zollikon 1957).
Krinetzki, G., *Zefanjastudien. Motiv- und Traditionskritik + Kompositions- und Redaktionskritik.* RST 7 (Francfort 1977).
Kuhnigk, W., *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch.* BibOr 27 (Roma 1974).
Klyper, C. J., *Righteousness and Salvation:* ScJT 30 (1977) 232-252.

Lack, R., *La Symbolique du Livre d'Isaïe.* AnBib 59 (Roma 1973).
Lang, B., *Sklaven und Unfreie im Buch Amos:* VT 31 (1981) 482-488.
——, *The Social Organisation of Peasant Poverty in Biblical Times:* JSOT 24 (1982) 47-63.
Laridon, V., *Amos, genuinae religionis defensor ac propheta iustitiae socialis:* CollB 47 (1951) 405-410; 48 (1952) 3-7.27-31.
Lattes, D., *Amos, prophète de la justice:* «Madregoth» 1 (1940) 23-31.
Leeuwen, C. van, *Hosea. Prediking van het OT* (Nijkerk 1968).
——, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne* (Assen 1955).

Lescow, T., *Micha 6,6-8. Studien zur Sprache, Form und Auslegung* (Stuttgart 1966).
Liedke, G., *špṭ:* THAT II, 999-1009.
Limburg, J., *The Prophets and the Powerless* (Atlanta 1977).
Lindblom, J., *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1967).
Lippl, J.-Theis, J., *Die Zwölf kleinen Propheten.* HSAT VIII/3/1 (Bonn 1937).
Lods, A., *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme* (París 1935).
Logue, T. J., *A Comparison of the Ethical Teaching of the Prophets and Jesus.* Tesis presentada en el Southwestern Baptist Theological Seminary, 1955.
Loretz, O., *Die prophetische Kritik des Rentenkapitalismus. Grundlagen - Probleme der Prophetforschung:* UF 7 (1975) 271-278.
Lurje, M., *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch- jüdischen Reiche.* BZAW 45 (Giessen 1927).

Maag, V., *Wort, Botschaft und Begriffswelt des Buches Amos* (Leiden 1951).
Maillot, A./Lelièvre, A., *Actualité de Michée. Un grand «petit prophète»* (Ginebra 1976). Trad. italiana: *Attualità di Michea* (Brescia 1978).
Malchow, B. W., *Social Justice in the Wisdom Literature:* BThB 12 (1982) 120-124.
Markert, L., *Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches.* BZAW 140 (Berlín 1977).
Marti, K., *Jesaja* (Tubinga 1900).
——, *Das Dodekapropheton* (Tubinga 1904).
Martin-Achard, R., *Amos. L'homme, le message, l'influence* (Ginebra 1984).
——, *Yahwé et les ʿanawîm:* TZ 21 (1965) 349-357.
——, *La prédication d'Amos. Remarques exégétiques et homiletiques:* ETR 41 (1966) 13-19.
Mattuk, I. I., *El pensamiento de los profetas* (Mĕxico 1962).
Mauchline, J., *The Book of Hosea.* IB VI (Nueva York 1956).
May, B., *Soziale Leben in Israel zur Zeit der Propheten* (Francfort 1923).
May, H. G., *The Book of Ezekiel.* IB VI (Nueva York 1956).
Mays, J. L., *Amos. A Commentary.* OTL (Londres 1969).
——, *Hosea.* OTL (Londres 1969).
——, *Micah. A Commentary.* OTL (Londres 1976).
——, *Justice: Perspective from the Prophetic Tradition:* Int 37 (1983) 5-17.
McFadyen, J. E., *A Cry for Justice. A Study in Amos.* 1912.
McKane, W., *Prophets and Wise Men.* SBT 44 (Londres ²1966).
McKeating, H., *Amos, Hosea, Micah.* The Cambridge Bible Commentary, 1971.
McKenzie, D. A., *Judicial Procedure at the Town Gate:* VT 14 (1964) 100-104.
Memminger, A., *Die wirtschaftlichen Ansichten der Propheten des Alten Bundes:* «Monatschrift für christliche Sozialreform» (1899) 72-87.
Miller, J. W., *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht* (Assen 1955).
Miranda, J., *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión* (Salamanca 1972).
Mitchell, H. G., *Zechariah.* ICC (Edimburgo 1912).

Motyer, J. A., *El día del león: el mensaje de justicia del profeta Amós* (Buenos Aires 1980).
Mowinckel, S., *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías* (Madrid 1975).
Muilenburg, J., *The Book of Isaiah 40-66.* IB V (Nueva York 1956).
Munch, P. A., *Die Stellung Jesajas zu den sozialen Fragen seiner Zeit:* ThStKr 107 (1936) 217-235.
Munk, E., *La justice sociale en Israël* (Neuchâtel 1947).

Neher, A., *Amos. Contribution à l'étude du Prophètisme* (París 1950).
——, *La esencia del profetismo* (Salamanca 1975).
Neufeld, E., *The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Law:* HUCA 26 (1955) 355-412.
Nicholson, E. W., *Jeremiah 1-25.* The Cambridge Bible Commentary, 1973.
Niehr, H., *Bedeutung und Funktion kanaanäischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas:* BZ 28 (1984) 69-81.
North, R., *Sociology of the Biblical Jubilee.* AnBib 4 (Roma 1954).
Noth, M., *Historia de Israel* (Barcelona 1966).
Nötscher, F., *Das Buch Jeremias.* HSAT VII/2 (Bonn 1934).
——, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten* (Münster 1915).
Nowack, W., *Die kleinen Propheten.* HAT III/4 (Gotinga ²1903).
Nueva Biblia Española. Trad. de L. Alonso Schökel/J. Mateos (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
Nyberg, H. S., *Studien zum Hoseabuch* (Upsala 1935).

Overholt, T. W., *The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah.* SBT 16 (Londres 1970).

Paul, S. M., *Amos 1,3-2,3: A concatenous literary pattern:* JBL 90 (1971) 397-403.
——, *A Literary Reinvestigation of the Authenticity of the Oracles against the Nations of Amos,* en *De la Tôrah au Messie.* Mélanges H. Cazelles (París 1981) 189-204.
——, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law.* VTS XVIII (Leiden 1970).
Pedersen, J., *Israel. Its Life and Culture* (Copenhague 1926).
Penna, A., *Giustizia-amore nella legge mosaica,* en *Amore - Giustizia* (ed. por G. de Gennaro) (L'Aquila 1980) 119-210.
——, *Isaia.* SBibb (Turín 1958).
Peters, N., *Die soziale Fürsorge im AT* (Paderborn 1936).
Petitjean, A., *Les oracles du Proto-Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil* (París 1969).
Pfeifer, G., *Denkformanalyse als exegetische Methode erläutert an Amos 1,2-2,16:* ZAW 88 (1976) 56-71.
Pflüger, P., *Der Sozialismus der israelitischen Propheten,* 1914.
Phillips, A., *Prophecy and Law,* en *Israel's Prophetic Tradition,* 217-232.
Ploeg, J. van der, *shapat et mishpat:* OTS 2 (1943) 144-155.
Pons, J., *L'oppression dans l'Ancien Testament* (París 1981).

Porteous, N. W., *The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets*, en *Studies in OT Prophecy*, 143-156.
Procksch, O., *Jesaja I*. KAT IX (Leipzig 1930).

Rad, G. von, *Teologia del Antiguo Testamento*. 2 vols. (Salamanca 1972).
Randellini, L., *Il profeta Amos difensore dei poveri:* BAmicEbrCr 6 (1971) 35-43.
——, *Ricchi e poveri nel libro del profeta Amos:* «Studii Biblici Franciscani Liber annuus II» (Jerusalén 1952) 5-86.
Reiterer, F. V., *Gerechtigkeit als Heil. ṣdq bei Deuterojesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition* (Graz 1976).
Renaud, B., *La formation du livre de Michée*. EB (París 1977).
Reventlow, H. G. von, *Das Amt des Propheten bei Amos*. FRLANT 80 (Gotinga 1962).
Ribera, F., *In librum duodecim Prophetarum commentarii* (Salamanca 1587).
Ricciotti, G., *Historia de Israel*. 2 vols. (Barcelona 1947 y ²1949).
Richter, W., *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches* (Munich 1966).
Rinaldi, G./Luciani, F., *I Profeti Minori*. 3 vols. (Turín 1953, 1960 y 1969).
Robinson, T. H./Horst, F., *Die Zwölf kleinen Propheten*. HAT 14 (Tubinga 1938, ²1954).
Robscheit, H., *Die thora bei Amos und Hosea:* EvTh 10 (1950-51) 26-38.
Rosenmüller, E. F. C., *Scholia in Vetus Testamentum* (Leipzig).
Rudolph, W., *Jeremia*. HAT 12 (Tubinga ²1949).
——, *Hosea*. KAT XIII/1 (Gütersloh 1966).
——, *Joel, Amos, Obadja, Jona*. KAT XIII/2 (Gütersloh 1971).
——, *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja*. KAT XIII/3 (Gütersloh 1975).

Sabottka, L., *Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar* (Roma 1972).
Sakenfeld, K. D., *The Meaning of ḥesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*. HSM 17 (Missoula 1978).
Sánchez, G., *In duodecim prophetas minores & Baruch commentarii cum paraphrasi* (Lyon 1621).
Sansoni, C., *Amos, uomo del suo tempo:* BibOr 10 (1968) 253-265.
Schaeffer, H., *Social Legislation of the Primitive Semites* (New Haven 1915).
Schmid, H. H., *Amos. Zur Frage nach der «geistigen Heimat» des Propheten:* WuD 10 (1969) 85-103.
——, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Tubinga 1968).
Schmidt, W. H., *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung*. BSt 64 (Neukirchen 1973).
Schottroff, W., *Der Prophet Amos. Versuch einer Würdigung seines Auftretens unter sozialgeschichtlichem Aspekt*, en *Der Gott der kleinen Leute*. Ed. por W. Schottroff y W. Stegemann (Munich 1979) 39-66.
Schreiner, J., *Jeremia 1-25,14* (Wurzburgo 1981).

——, *Prophetische Kritik an Israels Institutionen,* en *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft* (Wurzburgo 1970) 15-29.
Schwantes, M., *Das Recht der Armen.* BET 4 (Francfort 1977).
——, *A Cidade da Justiça. Estudo exegético de Is. 1,21-28:* «Estudos Teológicos» 22 (1982) 5-48.
Scott, R. B. Y., *The Book of Isaiah.* IB V (Nueva York 1956).
——, *The Relevance of the Prophets* (Nueva York 1967).
Sellin, E., *Das Zwölfprophetenbuch.* KAT XII (Leipzig ^{3}1929-30).
Selms, A. van, *Studies in the books of Hosea and Amos* (Potchefstroom 1964-1965).
Sicre, J. L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1979).
Sievi, J., *Weissage über mein Volk Israel. Der Prophet Amos - Zeit, Persönlichkeit, Botschaft:* BiKi 22 (1967) 110-123.
Skinner, J., *The Book of Isaiah I-XXXIX* (Cambridge ^{2}1917).
Smend, R., *Das Nein des Propheten Amos:* EvTh 23 (1963) 404-423.
Smith, E., *The Decalogue in the Preaching of Jeremias:* CBQ 4 (1942) 197-209.
Smith, J. M. P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Micah, Zephaniah and Nahum.* ICC (Edimburgo 1912).
Soggin, J. A., *Il profeta Amos* (Brescia 1982).
Spadafora, F., *Ezechiele.* SBibb (Turín 1948).
Speier, S., *Bemerkungen zu Amos:* VT 3 (1953) 305-310.
Steck, O. H., *Die Gesellschaftskritik der Propheten,* en *Christentum und Gesellschaft.* Ed. por W. Lohff y B. Lohse (Gotinga 1969) 46-62.
Stein, S., *The Laws on Interest in the OT:* JTS N. S. 4 (1953) 161-170.
Stöcker, *Die soziale Bedeutung der alttestamentlichen Propheten:* «Evangelische Arbeiterboten» 77-80 (Hattingen 1899).
Stolz, F., *Aspekte religiöser und sozialer Ordnung im alten Israel:* ZEE 17 (1973) 145-159.
Studies in Old Testament Prophecy. Homenaje a T. H. Robinson (Edimburgo 1950).
Szabó, A., *Textual Problems in Amos and Hosea:* VT 25 (1975) 500-524.

Terrien, S., *Amos and Wisdom,* en *Israel's Prophetic Heritage.* Homenaje a J. Muilenburg (Nueva York 1962) 108-115.
Thiel, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1-25.* WMANT 41 (Neukirchen 1973).
——, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit* (Neukirchen 1980).
Thompson, J. A., *The Book of Jeremiah.* NICOT (Grand Rapids, Michigan 1980).
Tosato, A., *Sul significato dei termini biblici ʾAlmanâ, ʾAlmanût («Vedova», «Vedovanza»):* BibOr 25 (1983) 193-214.
Tresmontant, C., *La doctrina moral de los profetas de Israel* (Madrid 1962).
Troeltsch, E., *Das Ethos der hebräischen Propheten:* «Logos» VI (1916s). Reimpreso en *Gesammelte Schriften* IV (1925) 34-65 con el título *Glaube und Ethos der hebräischen Propheten.*

Türck, U., *Die sittliche Forderung der israelitischen Propheten des 8. Jahrhunderts* (Leipzig 1935).

Utzschneider, H., *Hosea. Prophet vor dem Ende.* OBO 31 (Friburgo 1980).

Vaux, R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964).
Vawter, B., *De iustitia sociali apud prophetas praeexilicos:* VD 36 (1958) 93-97.
Vermeylen, J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'experience religieuse en Israël,* 2 vols. EB (París 1977-1978).
Vesco, J. L., *Amos de Teqoa, défenseur de l'homme:* RB 87 (1980) 481-513.
——, *Les lois sociales du Livre de l'Alliance:* RevThom 68 (1968) 241-264.
Vogt, E., *Geremia.* 2 vols. (Roma 1970-71).
——, *Isaia 1-39* (Roma 1971-72).
Vollmer, J., *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja.* BZAW 119 (Berlín 1971).
Volz, P., *Der Prophet Jeremia.* KAT X (Gütersloh ²1928).
Vuilleumier, R., *Michée.* CAT XIb (Neuchâtel 1971).

Wade, G. W., *The Book of the Prophet Isaiah* (Londres 1911).
Wal, A. van der, *Amos. Een systematische Literatuurlijst* (Amsterdam 1981).
Waldow, H. E. von, *Social responsibility and social structure in early Israel:* CBQ 32 (1970) 182-204.
Wallis, L., *Sociological Study of the Bible* (Chicago ⁴1922).
Walter, F., *Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit* (Friburgo de Br. 1900).
Wanke, G., *Zur Grundlage und Absicht prophetischer Sozialkritik:* KuD 18 (1972) 1-17 (Traducción-resumen que desfigura por completo el pensamiento del autor en «Selecciones de Teología» 13 [1974] 29-41).
Ward, J. M., *Amos & Isaiah: Prophets and the Word of God* (Nashville 1969).
——, *Hosea. A Theological Commentary* (Nueva York 1966).
Watermann, Le Roy, *The Ethical Clarity of the Prophets:* JBL 64 (1945) 297-307.
Watts, J. D. W., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah.* The Cambridge Bible Commentary, 1975.
Weber, M., *Das antike Judentum. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III (Tubinga 1920).
Weippert, H., *Die Prosareden des Jeremiabuches.* BZAW 132 (Berlín 1973).
Weiser, A., *Das Buch Jeremia.* ATD 20 (Gotinga ⁶1969).
——, *Die Propheten: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha.* ATD 24 (Gotinga ⁵1967).
——, *Die Prophetie des Amos.* BZAW 53 (Giessen 1929).
Wellhausen, J., *Die kleinen Propheten übersetz und erklärt* (Berlín ⁴1963).
Werner, H., *Amos* (Gotinga 1969).
Westermann, C., *Comentario al profeta Jeremias* (Madrid 1972).
Whedbee, J. W., *Isaiah and Wisdom* (Nashville 1971).

Whitelam, K. W., *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*. JSOT Suppl. Series 12 (Sheffield 1979).
Wiener, M., *Die Anschauung der Propheten von der Sittlichkeit* (Berlín 1909).
Wildberger, H., *Jesaja*. BK X (Neukirchen 1965-1982).
Willi-Plein, I., *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments*. BZAW 123 (Berlín 1971).
Wilson, R. R., *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Filadelfia 1980).
Wisser, L., *Jérémie, critique de la vie sociale* (Ginebra 1982).
Wolff, H. W., *Hosea*. BK XIV/1 (Neukirchen 1961).
——, *Joel und Amos*. BK XIV/2 (Neukirchen 1969).
——, *Amos' geistige Heimat* (Neukirchen 1964).
——, *Herren und Knechte. Anstösse zur Überwindung der Klassengegensätze im AT:* TrierTZ 81 (1972) 129-139. Trad. inglesa en Int 27 (1973) 259-272.
World History of the Jewish People. Ed. por B. Mazar: II. *The Patriarchs* (Tel Aviv 1970); III. *Judges* (1971); IV/1. *The Age of the Monarchies: Political History* (1979); IV/2. *The Age of the Monarchies: Culture and Society* (1979).
Woude, A. S. van der, *Micha*. De Prediking van het OT (Nijkerk ^{2}1977).
——, *Three Classical Prophets: Amos, Hosea and Micah,* en *Israel's Prophetic Tradition,* 32-57.
Wright, G. E., *Arqueología bíblica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
Würthwein, E., *Amos Studien:* ZAW 62 (1950) 10-52.

Yeivin, S., *The Divided Kingdom,* en *The World History of the Jewish People,* 4/1, 126-179.

Zimmerli, W., *Das Gottesrecht bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja,* en *Werden und Wirken des Alten Testaments*. Fs. C. Westermann (Gotinga 1980) 216-235.
——, *Ezechiel*. BK XIII (Neukirchen 1969).
——, *La ley y los profetas* (Salamanca 1980).
——, *Manual de Teología del Antiguo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

INDICES

INDICE DE AUTORES CITADOS

INDICE DE CITAS BIBLICAS

2 Crónicas

Nehemías

Isaías

Jeremías

Amós

Miqueas

Job

Eclesiastés

Eclesiástico

Mateo

Marcos

Lucas

Hechos

INDICE DE PALABRAS Y EXPRESIONES HEBREAS

INDICE ANALITICO

L. Alonso Schökel/J. Vílchez

PROVERBIOS

Comentario teológico y literario

606 págs. Enc. en tela

Es éste el tomo I de «Sapienciales», aunque aparezca cronológicamente después de Job. Por eso se abre con una primera parte sobre «el mundo sapiencial», integrada por dos estudios: su investigación en los últimos cien años y un admirable ensayo sobre la literatura sapiencial, que para Alonso Schökel es «un cuerpo literario, un talante, un método y varios estilos». «Una oferta de sensatez» es el título de este ensayo y sólo él justificaría, por su belleza y profunda doctrina, este grueso volumen.

Llena la segunda y más amplia parte el comentario a *Proverbios,* realizado, como el de *Profetas* y el de *Job,* por unidades lingüísticas o temáticas, que en este libro pueden ser de un capítulo o de un doble verso. En este planteamiento lingüístico-hermenéutico radica la importancia de este comentario, pues no se puede hablar de teología si antes no se conoce realmente qué dice un texto. Su peculiaridad radica en este caso, además, en la versión de los proverbios hebreos según la estructura de los refranes castellanos, que utiliza Alonso Schökel para explicar y comentar los primeros.

Tal es el contenido del tomo, único realmente en los estudios bíblicos actuales. No se sabe qué preferir en él: la prodigiosa traducción, sin nada similar en otro idioma moderno; el riguroso análisis lingüístico, o la riqueza de doctrina bíblica, que debemos denominar *sabiduría* en este caso.

Publicados anteriormente:

Profetas. 1381 págs. en 2 vols.—*Job.* 634 págs.—*Treinta Salmos: Poesía y oración.* 470 págs.

E. Jenni/C. Westermann (eds)

DICCIONARIO TEOLOGICO MANUAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

2 tomos, enc. en tela

Tomo I: *ʾāb - mātay.* 637 págs.

Tomo II: *neʾūm - terāfîm.* 760 págs.

No existe sobre el AT obra tan útil y práctica como este diccionario. Sus artículos no son tan amplios y exhaustivos como los del dirigido por Botterweck/Ringgren, pero los aventajan en fácil manejo e inmediata utilización práctica. Ofrecen al lector en forma clara y abreviada, a través de unos 330 conceptos básicos, cuanto necesite saber sobre el AT en los aspectos lingüístico, histórico y teológico. Por su seriedad y precisión, todos esos estudios llenan las aspiraciones del especialista, y por su sencillo lenguaje, sin más aparato crítico y más tecnicismos que los imprescindibles, pueden ser leídos por personas sin conocimientos especiales del AT, sobre todo por estudiantes de esa asignatura, asistentes a cursos bíblicos, miembros de neocatecumenado o de comunidades de base.

Es éste un admirable ejemplo de lo que se suele denominar libro de cabecera, obra de consulta permanente para estudiantes, profesores y cuantos se dedican al ejercicio pastoral. Cada palabra es estudiada en todas sus vertientes: raíz y derivados; su utilización en el AT y en el NT, significado e historia, contenido teológico y bibliografía básica. Firma siempre el artículo un conocido especialista, garantía para el lector de su seriedad y competencia.

Otra obra para ampliar el estudio del AT:

G. J. Botterweck/H. Ringgren (eds), *Diccionario teológico del AT.* Tomo I: *ʾāb - gālāh.* XVI + 1.100 cols.

EDICIONES CRISTIANDAD

ALEJANDRO DÍEZ MACHO (ed)

APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Con la colaboración de los profesores

María Angeles Navarro/A. de la Fuente/A. Piñero

Se conoce como «apócrifos» o «pseudoepígrafos» un conjunto de libros judíos, de ambiente bíblico, escritos entre el año 200 a. C. y 200 d. C., que la Iglesia no admitió entre los libros canónicos. Forman realmente una especie de *Biblia apócrifa* al lado de la canónica. Su importancia histórica y cultural es enorme, porque sin ellos no sería posible descifrar el abigarrado mundo intertestamentario, dentro del cual se escribió el NT y se desarrollaron las primeras comunidades cristianas, que, sin duda, los conocieron. De él procede también lo que luego se denominará Occidente y Europa.

Ediciones Cristiandad ha iniciado la empresa, planeada y dirigida por el profesor Díez Macho, de publicar todos esos libros, colaborando en ella nuestros principales especialistas. Es, por tanto, una empresa netamente española. Todas las obras se traducen de las mejores redacciones conservadas (hebreas, arameas, eslavas, etíopes, coptas, griegas o latinas) y llevan amplias introducciones, bibliografías y notas lingüísticas y exegéticas. Todo al más elevado nivel de la crítica textual de nuestros días.

Volúmenes publicados:

A. Díez Macho, *Introducción general a los apócrifos*. 414 págs.
Origen, naturaleza, teología de los apócrifos y su posible repercusión en el NT.

Tomo II: Carta de Aristeas, Jubileos, etc. 526 págs.

Tomo III: Salmos y Odas de Salomón, Oráculos Sibilinos, etc. 398 págs.

Tomo IV: El ciclo de Henoc. 342 págs.

En preparación: *Testamentos* y *Apocalíptica*.

«El uso que hago de sus tomos, desde su publicación, me ha llevado a comprobar su fidelidad. La versión merece entera confianza» (A. Orbe, «Gregorianum»).

EDICIONES CRISTIANDAD